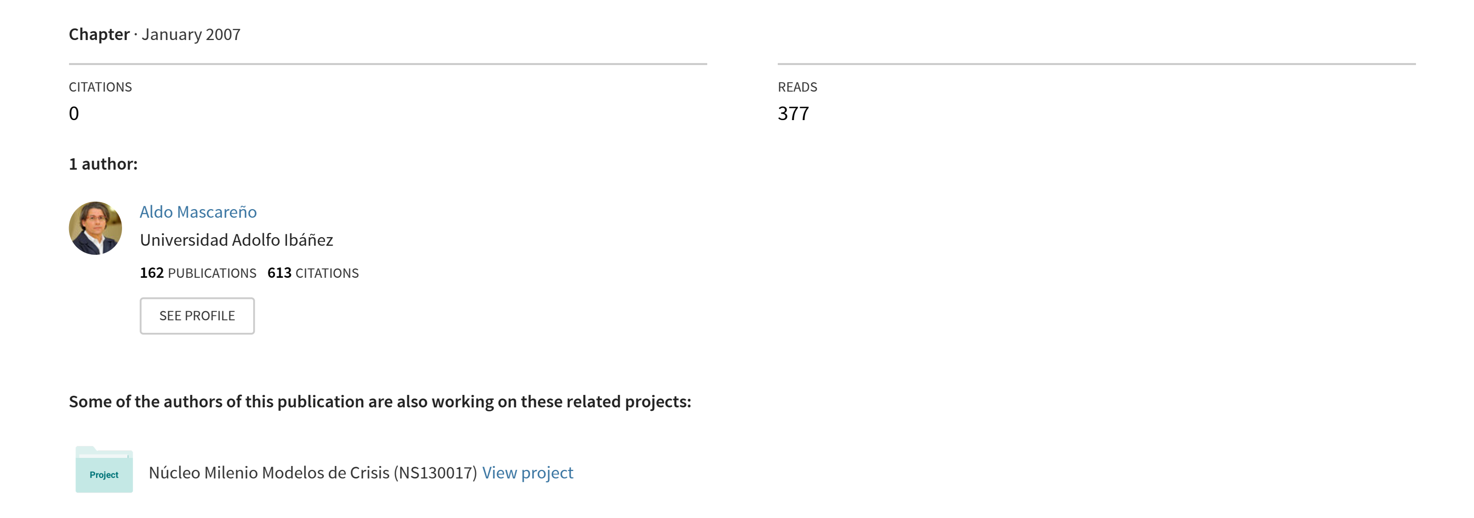


# Mascareño, A. (2007): La cultura chilena como ficción real. En M. Vicuña y M. Figueroa (Eds.), El Chile del Bicentenario. Aportes para el debate. Santiago: Ediciones Universidad Di...



1 author:

Aldo Mascareño
Universidad Adolfo Ibáñez

# La cultura chilena como ficción real

**Aldo Mascareño**
Universidad Alberto Hurtado

> ¿Cuál es el pueblo de la tierra que no tiene alguna cultura?¿Y cuán insuficiente sería el plan de la Providencia si cada individuo del género humano estuviera hecho para lo que llamamos cultura y que a menudo sólo debiéramos llamar refinada debilidad?
> Nada es más impreciso que esa palabra, y nada es más equívoco que su aplicación a pueblos y épocas enteras.
>
> Johann Gottfried Herder,
> *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784.

## I. El éter de las ciencias sociales

El concepto de cultura es sin duda el peor definido de las ciencias sociales (Luhmann, 2005a). Sólo por eso sirve para todo y para todos. Incluye desde símbolos y normas hasta las sinfonías de Beethoven y los tatuajes en partes impúdicas. Explica desde ataques terroristas hasta éxitos y fracasos deportivos. Les sirve a todos quienes buscan decir mucho con poco y de forma vaga: a varios comentaristas de domingo, a distintos movimientos de protesta y por cierto a los políticos, para descargar la culpa de las propias promesas incumplidas. La cultura es el equivalente semántico del antiguo éter en la física: la materia que oculta la ignorancia y que permite reducir brutalmente la complejidad del mundo contemporáneo en una fórmula simple, conocida, pero tan plana y vacua que sólo puede satisfacer a quien no desea saber más, o a quien no desea que otros sepan; una fórmula que todos entienden y con la cual todos pueden permanecer tranquilos. El éter de la física era el nombre de la nada. La cultura en las ciencias sociales es la marca de un vacío.

En estas páginas quiero proponer que la descripción cultural en la sociedad moderna, en Chile, regula las relaciones de inclusión/exclusión entre individuos y sistemas. Los chilenos, los mapuches, los trabajadores, los políticos, los movimientos sociales, las organizaciones,

formulan una descripción cultural cuando identificarla de algún modo se convierte en un pilar para la fundamentación y legitimación de la acción, cuando para sus objetivos estratégicos de inclusión o exclusión, la ficción de una tradición que cuidar y de una identidad que defender se puede transformar en la herramienta decisiva para justificar lo que de otro modo es injustificable, porque es puro vacío lo que está en el fondo y porque para no caer eternamente en ese vacío, él se llena con una autodescripción que aporta una finalidad y un terreno en apariencia seguro sobre el cual pisar: el de la ficción cultural como ficción real.

En las últimas décadas, sociólogos chilenos (Larraín, Morandé, Lechner, Güell, Subercaseaux) han aportado ricas descripciones y debates en torno a la problemática cultural. Además de ellas, otra lección que sus análisis aportan es –creo yo– no confiar en lo que el mundo presenta como obvio. En tal sentido, quisiera aquí desconfiar de la amplitud del concepto de cultura, de que hay algo común a todos nosotros "los chilenos", por mínimo que sea, que puede ser descrito en el presente, rastreado en el pasado y proyectado en el futuro como la marca de la comunidad chilena y como lo distintivo de esas nefastas primas hermanas de la cultura que son la nación y la civilización. Quisiera desconfiar del peligro que hoy significa pensar en tener un Chile culturalmente unido para el Bicentenario o para cuando sea. Desconfiar, en definitiva, de que exista algo denominado "cultura chilena" que sea más que una ficción con determinados fines e intereses propios, aunque en ese sentido, una ficción real. Por ello, no me pregunto *qué* es la cultura chilena, sino más bien *cómo es* que la sociedad puede llegar a describirse unitariamente mediante un concepto de cultura, cuál es la función de esta autodescripción y cómo, cuándo y qué se gana con ella.

Para esto el texto, en primer lugar, busca perfilar la idea de ficción real con la que aquí se designan las formulaciones culturales (II), para luego entender teóricamente la alta iterabilidad simbólica con que las descripciones se construyen y se relacionan entre sí (III) en el cumplimiento de su función: la regulación de las condiciones de inclusión/exclusión entre individuos y sistemas (IV). Bajo estas proposiciones teóricas, se observa posteriormente la construcción en la semántica europea de los

conceptos de cultura, en conjunto con las semánticas de civilización y nación (V). Lo mismo se realiza para la semántica americana y chilena en el siglo XIX (VI) y en los siglos XX y XXI (VII). Finaliza el texto con una breve recapitulación de la idea de ficción real de la autodescripción de la sociedad como cultura (VIII).

## II. Hacia una teoría de la ficción cultural: la cultura como ficción real

Con el empleo de la idea de *ficción cultural* se corren dos riesgos. Uno, el riesgo de identificar ficción con inexistencia o irrealidad de lo que se finge (a). Dos, el riesgo de que la propia descripción sea acusada de ser lo mismo que ella atribuye a las demás, es decir, que la idea de la cultura chilena como ficción sea también una ficción (b).

(a) El primer riesgo debe ser evitado en tanto se acepte que las descripciones culturales existen en la comunicación de la sociedad, y que como tales producen las consecuencias sociales que producen: discusiones, enfrentamientos, conflictos, guerras, muertes, consensos y armonizaciones. Una ficción de este tipo es una *ficción real*. James Clifford ha utilizado la denominación *ficciones serias* para referir a los textos etnográficos, sean de nativos u observadores: "Son dominios de verdad construidos, ficciones serias" (Clifford, 1995: 25). Emplea esta designación para remitir a la cultura. Aquí se emplea el adjetivo *real*, por un lado, para evitar una posición nihilista que cancela la credibilidad de cada modelo y, por otro, para enfatizar que las ficciones o descripciones tienen consecuencias concretas no sólo para los que las construyen, sino también para los destinatarios de esa descripción, consecuencias que tienen que ver con formas de inclusión y exclusión social.

La idea de ficción como ficción real muestra un fuerte parentesco con la teoría de la ficción literaria, en la que el objetivo fundamental reside en mostrar que entre textos ficcionales y el uso no ficcional del lenguaje se comparten los mismos mecanismos referenciales y modales (Pavel, 1986). Dicho en otros términos, parece no haber posibilidad de distinguir entre ilusión y percepción (Maturana y Varela, 2006). Para Pavel, la ficción no presupone objetivos estables o constantes, ni tampoco formas estables de alcanzarlos:

La ficción persigue familias de objetivos con determinaciones dispares y siempre cambiantes, que transfieren su énfasis de un objetivo a otro, abandonando los proyectos antes de completarlos, teniendo éxito en áreas secundarias precisamente cuando falla en sus esfuerzos más importantes, obteniendo por la vía de la suerte lo que se le había negado por vía del trabajo. La producción de ficciones porta la marca de la inestabilidad; esto puede ser atribuido a la multiplicidad de propósitos, la multiplicidad de medios estructurales de alcanzarlos, la falta de dependencias estables entre estructura y objetivos, o a todos esos factores combinados" (Pavel 1986: 144).

Pavel llama a esto *paisajes ficcionales*; en un sentido similar, Schaeffer (2002), en conexión con la lingüística pragmática, los denomina *fingimiento lúdico* o *fingimiento compartido*, y Ronen (1994) habla de *mundos posibles*.

Estas denominaciones sin duda se conectan con la de ficción real empleada en estas páginas. Pero esta última tiene por referencia la semántica de la cultura como descripción en la sociedad; en este sentido, el contenido paradójico de la expresión elegida no es casual. Con él se pretende afirmar que la cultura es una descripción hecha en la comunicación (ficción) y no la representación de propiedades constantes o esenciales, pero que a la vez tal descripción es lo único de lo que se dispone en la comunicación para dar sentido a la vivencia y la acción (real). Por tratarse de una *ficción*, la descripción cultural "porta la marca de la inestabilidad" –como lo expresa Pavel–; por ser real, ella es central para establecer la conexión entre los propósitos de la descripción y las estructuras a las que remite. Como lo formularemos más adelante, la descripción cultural logra esto regulando los modos de inclusión/exclusión entre individuos y sistemas.

(b) El segundo riesgo no debe ser evitado, sino enfatizado. La idea de cultura chilena como ficción es sin duda también una ficción, una ficción real, una descripción, sobre la cual es posible discutir, entrar en conflicto, crear alianzas y consensos. Cuando este riesgo, sin embargo, se afirma, se acepta y se enfatiza, entonces la idea de ficción real se vuelve autológica, es decir, aplica sus propias premisas a sí misma. La condición de universalidad de una descripción teórica –si no acepta fundarse

en alguna idea fuerte o débil de naturaleza humana– estriba precisamente en ello: en que no se puede afirmar nada respecto del "objeto" que a la vez no se afirme respecto de la propia descripción, pues sólo de ese modo la operación de descripción puede reiterarse una y otra vez dependiendo del tema, es decir, puede iterabilizarse para dar cuenta de las múltiples descripciones en un mundo de múltiples observadores (Luhmann, 1991). Si la fórmula cultural es una ficción, entonces la descripción de la cultura como ficción debe ser una ficción, debe generarse por los mismos mecanismos por los que se genera la descripción de la sociedad como cultura, como Estado, como civilización, como nación, como inmanencia, como mundo.

De lo anterior, sin embargo, no se deriva la relatividad de las descripciones, sean científicas, políticas, religiosas, filosóficas –como tampoco hay relativismo en que unos animales tengan cola y otros no (Luhmann, 2005b). Puesto que en el mundo contemporáneo las condiciones de diferenciación sistémica –múltiples espacios funcionales, diversas organizaciones, constelaciones de interacción variables– y de individualización –variedad y autonomía de la conciencia– han debilitado los cimientos de figuras panópticas para la aprehensión de la totalidad de la sociedad, la afirmación de la relatividad ética, valórica, cultural, puede realizarse de dos maneras:

a) haciendo uso de la distinción sujeto/objeto e indicando al mundo como culturalmente relativo desde una posición que se sustrae a él y que no puede indicar la relatividad de su propia descripción de relatividad o,

b) asumiendo la propia descripción como observación privilegiada y correcta acerca del mundo e indicando por medio de la crítica a aquellos que no comparten la propia visión y a las que para degradarlas se les denominó ideologías.

La primera posición es la que generalmente adoptó la antropología para "describir culturas"; la segunda ha sido la versión del pensamiento clásico ilustrado.

Desde la posición autológica con la que aquí se entiende el concepto de ficción real, la relatividad es parte del mundo que se describe como relativo y, por tanto, la relatividad se convierte en una norma más entre

otras para la observación del mundo. La crítica, por su parte, se advierte como la aplicación de las premisas propias a constelaciones simbólicas que no operan bajo esas premisas. En tal sentido, la ilustración podría definirse también como "ideología". Por medio de la noción de *ficción real*, la observación y la descripción buscan evitar ambas posiciones. En primer lugar, tal descripción no se apoya sobre una distinción sujeto/objeto que escinde mundo y observación, sino sobre la diferencia entre observación de primer y segundo orden (Luhmann, 1991), que afirma la unidad coproductiva de mundo y observación en la comunicación. La observación de primer orden distingue acontecimientos, pero ella sólo es visible a condición de una observación de segundo orden que observa cómo otros observan, es decir, que comunica acerca de la comunicación de otros. En tal sentido, el mundo no es un mundo externo, sino un mundo en la observación de múltiples observadores, sean sistemas o individuos. Quien observa ese mundo, observa por tanto observaciones, es un observador de segundo orden que está incluido en el mundo pues su observación también puede ser observada por otro observador, y por otro, y por otro, y por otro, recursivamente. Cuando las cosas se plantean de este modo, "el mundo se transforma en un metamundo imaginario de todos los mundos" (Luhmann, 2005b: 16) en el que no hay espacio para la relatividad, pues la indicación de relatividad requiere de un espacio fuera del mundo para observar que en él "todo es relativo". *En el* mundo, sólo se puede estar ahí, sólo se puede aceptar la propia observación como real y actuar conforme a ella (o actuar conforme a la aceptación implícita de su *irrealidad*). En tanto se la observa en segundo orden, en cambio, sólo se la puede entender como descripción de un observador, como una construcción, como una *ficción* sobre un mundo cuya entidad, cuyo *Ding an sich*, no es accesible en el modo de la observación.

En segundo lugar, la idea de ficción real es real como operación de observación de múltiples observadores, es decir, como resultado de las múltiples construcciones fictivas hechas en la comunicación por distintos observadores acerca de un mundo cuya exterioridad es inaccesible. En este sentido, una ficción real no puede entenderse como falsa conciencia o ideología. Es lo único que los observadores en el mundo

tienen; es lo único que tenemos. Cada ficción real se autovalida y busca extender su autovalidación a otras constelaciones simbólicas que también se autovalidan y que, paralelamente, buscan extender su autovalidación como validez del mundo en general. La crítica, con ello, no se torna imposible, pero su pretensión de ilustración como develamiento de las "verdaderas razones" se ve limitada, porque las razones constituyen su "realidad" en la ficción (real) construida en la comunicación. La crítica que después de todo persiste, puede, sin embargo, seguir mostrando la contingencia de toda descripción, puede seguir mostrando que otros no piensan como uno, o que lo que se piensa se formula de un modo tal que lleva o puede llevar a consecuencias inesperadas e incluso opuestas a la propia expectativa. Jacques Derrida ha llamado a esto –en parte a su pesar– deconstrucción (Derrida, 1997). En ese estado de cosas, la crítica no sucumbe, pero ha de aceptar la humildad de su función, en tanto en un metamundo imaginario de todos los mundos cada observador puede decidir, optar, aceptar o dejarse llevar por la propia ficción de "un mundo mejor" –como por lo demás los críticos también hacen.

El mundo es un metamundo imaginario de todos los mundos porque el mundo es un mundo de múltiples observadores, y cuando los observadores se describen como "cultura", la observación de segundo orden inscrita en la idea de ficción real no puede describir la cultura de los observadores como compilación de distintos elementos, en fórmulas del tipo *cultura es artefactos, instituciones, normas, valores, imaginarios comunes* (cf. PNUD, 2002) y presuponer un mundo de objetos estables que pueden ser conocidos por los sujetos. Con ello se degrada el mundo y la subjetividad se somete a la representación de lo externo. Una ficción real es una descripción sin exterioridad objetual, construye su objeto en la propia descripción –o, como lo formula Derrida, tiene una exterioridad constitutiva en la propia descripción (Derrida, 2003), una exterioridad que se formula como un valor de reflexión en el discurso y que permite afirmar la identidad de lo propio por diferencia a lo ajeno. Por ello, la pregunta sociológica por la cultura no puede basarse en la fórmula ontológica *qué es* la cultura,

sino en la pregunta pragmática *cómo es que* los observadores llegan a describirse bajo una idea de cultura.

Por medio de la primera pregunta se obtienen resultados conocidos: la cultura es inventario, totalidad de lo no natural, punto cero, imaginario común, cultura oficial –designaciones cuya tendencia básica es solidificar la descripción de una situación, amplificarla y presentarla como momento invariable de individuos, organizaciones o sistemas enfrentados a diversas situaciones. Por ello, para "explicar" cada nuevo resultado en los rendimientos de esos individuos, organizaciones o sistemas, siempre este tipo de descripción puede recurrir a "la cultura"; cuando las cosas no resultan de acuerdo a la representación que se tiene de ella, invariablemente se encuentra a la mano el expediente del "cambio cultural" (cf. Kluckhohn, 1957; Herskovits, 1958), es decir, la sustitución de unas características de lo que la cultura es por otras. Por medio de la segunda pregunta, en tanto, se abre la puerta para pensar en el sentido y la función de la autodescripción del mundo como cultura. De tal modo, es posible observar que los imaginarios comunes, las culturas oficiales, no son ni comunes ni oficiales, sino que se designan como tales cuando las situaciones lo exigen: "El sistema refleja su propia unidad como punto de referencia para las observaciones, como perspectiva de orden del constante referir. Por eso se vuelve recomendable preparar textos que coordinen un gran número de tales autoobservaciones –siempre pasajeras y vinculadas a la situación. (...) A tales textos, incluyendo los nombres, los llamaremos autodescripciones" (Luhmann, 2007: 698).

La cultura como ficción real es una autodescripción que tiene nombre (y apellido): cultura chilena, cultura mapuche, cultura obrera, cultura empresarial, cultura católica, cultura liberal. Cuando en estos casos se traslada la pregunta qué es la cultura a cómo es que se llega a hablar de cultura en todos estos y otros sentidos, entonces se pasa de entender la cultura como un objeto que un sujeto conoce y maneja, a una idea de cultura como autodescripción de un observador de primer orden que un observador de segundo orden describe como ficción real, en tanto se construye en distintos contextos de distintas maneras, iterablemente.

## III. Hacia una teoría de la ficción cultural: iterabilidad simbólica

Si lo que se entiende como cultura es una autodescripción del observador, entonces de cada autodescripción *cultural* deriva comunicación, en tanto cada autodescripción sirve para comunicar a otro algo acerca del mundo o de uno mismo. Cultura es un nombre genérico con el que los observadores designan un modo en el que aspiran ser percibidos por otros en un determinado contexto. Entender las cosas de este modo supone la iterabilidad de la autodescripción cultural, es decir, que sea reiterable como descripción por otros y en otro momento. Derrida lo formula de la siguiente manera:

> Es preciso que [la comunicación] sea repetible –reiterable– en la ausencia absoluta del destinatario o del conjunto empíricamente determinable de destinatarios. Esta iterabilidad (*iter*, de nuevo vendría de *itara*, 'otro' en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de escritura misma, cualquiera sea además el tipo de escritura (pictográfica, jeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para servirse de estas viejas categorías). Una escritura que no fuese estructuralmente legible –reiterable– más allá de la muerte del destinatario no sería escritura" (Derrida, 1989a: 356).

La autodescripción de la fórmula cultural sólo puede generar una descripción como cultura si esa descripción se reitera por otros indeterminados. El problema es que esa reiteración es siempre una nueva iteración, por tanto, lo que la autodescripción cultural afirma de sí misma no es precisamente reiterado sino recreado por aquellos a los que la descripción se dirige. El resultado de esto es que en los espacios simbólicos cada cultura es a la vez otra cultura, y el que la designa pierde el monopolio de su designación en el momento en que la comunica. David Schneider lo plantea de un modo sintético: "Algunas veces 'subir' es 'bajar'" (1997: 273). En la sociología postcolonial es donde se tratan estos problemas con mayor amplitud (Costa, 2006). Incluso en nuevas lecturas de la salvación cristiana las cosas se presentan de esta forma (Verdugo, 2003). La iterabilidad simbólica de la ficción cultural está

siempre sometida a esa paradoja: afirma su propia mismidad y requiere que se reitere por otros, los que al reiterarla la recrean y disuelven su unidad en una nueva iteración. Toda reiteración es ante todo una iteración. Esto tiene consecuencias para los atributos con que se llena la fórmula cultural (a), para los contextos que en ella se definen (b), y especialmente para su comunicación (c).

a) La primera de estas consecuencias es que *cultura* es una fórmula vacía que requiere ser llenada de distintas atribuciones en distintas circunstancias. La *cultura chilena* es distinta si se busca exhibir en el stand de Chile en una feria mundial, si se pretende con ella impulsar un sentido de unidad nacional en la perspectiva del Bicentenario o si un grupo de exiliados celebra el 18 de septiembre en el extranjero. Las selecciones con las que se llena la cultura varían según esos contextos. Todas, sin embargo, reciben el nombre de cultura. Probablemente una descripción en el contexto académico de esas tres situaciones podrá intentar determinar *qué es* lo que comparten las descripciones, y del resultado de esa enumeración derivar una caracterización de la cultura chilena. Sin embargo, con ello lo que se obtiene es, nuevamente, otra *cultura chilena* dirigida a otros observadores en otro contexto. Lo que se obtiene es una nueva iteración.

Visto esto desde una perspectiva de segundo orden, las preguntas son dos: ¿es alguna de estas *la* cultura chilena?, ¿es posible determinar los criterios de adecuación de una descripción sobre otra? Puesto que las descripciones culturales se producen en distintos contextos, ninguna de ellas puede ser designada como la que representa la unidad del "objeto" que indica. Ni siquiera una observación que busca determinar qué es lo que las observaciones comparten, como la observación académica, puede cumplir este papel, pues la descripción académica de la cultura es también una descripción de lo que las otras descripciones tienen en común e igualmente está dirigida a un determinado contexto, a un determinado público. Por ser una selección, ella deja fuera lo que otras descripciones optaron por no dejar fuera, y es precisamente eso que no se incluye de la selección de otras descripciones, lo que hace distinta una cultura chilena de otra cultura chilena, lo que posibilita

su iteración simbólica. Con teorizaciones sobre la cultura no se celebra el 18 de septiembre, pero tampoco se baila cueca en una conferencia sobre la cultura chilena.

Contraria a la interpretación relativista de la cultura, la idea de ficción real sí puede determinar la adecuación de una descripción sobre otra. Tal adecuación se expresa en los contextos a los cuales la descripción se dirige. Todas las descripciones culturales no valen lo mismo; valen distinto en distintos contextos. Las descripciones remiten a estructuras de expectativas de vivencia y acción en situaciones y momentos específicos (Luhmann, 2007), momentos que están contenidos en la propia descripción cultural. Es distinta la descripción de la cultura chilena cuando con ella se busca enfatizar la unidad de la nación en un evento político o cuando se pretende movilizar políticas de reconocimiento étnico. La descripción no sólo construye la autodescripción, sino también la descripción del otro. Designa al sí mismo y al otro, a alter y a ego, en una situación de doble dependencia. La descripción cultural es precisa para el contexto de expectativas que la descripción cultural describe. Sólo se enfatiza la unidad de la nación chilena cuando la descripción describe como riesgo su fragmentación; sólo se exige reconocimiento étnico cuando la descripción describe la cultura chilena como antagonista de esa expectativa. Por ello, esta unidad de auto y heterodescripción en la observación es sólo aplicable en la situación y momento para la cual se formula. Más allá de ellos, la observación requiere de una nueva selección, por tanto de otra *cultura chilena*.

De lo anterior se deriva que el contenido con el que se llena la cultura en la descripción incluye también su negación, es decir, lo que se opone a la pretensión de verdad de la propia afirmación. Por esto, la descripción tiene un contenido perfecto (Spencer-Brown, 1979), es una forma de dos lados: presupone su negación para poder remitir a su afirmación. Si la cultura chilena, mapuche, católica, liberal, es algo, es también lo que no es. Al afirmar su unidad, afirma la contingencia de su selección y, al hacerlo, la negación presupuesta opera como condición de posibilidad de la afirmación que la descripción introduce. Al enfatizar la unidad de la cultura chilena, la descripción constituye su hetero-

geneidad, del mismo modo que la mención de su autenticidad indica que las cosas pueden ser de otro modo. La paradoja de la pretensión de unidad de cualquier descripción cultural es que al indicarse abre la expectativa de un mundo distinto, un mundo en el que las cosas son precisamente lo contrario de lo que la descripción indica, pues de otro modo la descripción cultural no sería necesaria.

b) Si la cultura es la marca de un vacío que se llena de distintos atributos en distintos contextos, si es una especie de *médium* (Hahn, 2004), entonces cada descripción cultural asume un posicionamiento estratégico frente a un contexto perfilado en la propia descripción. Los atributos otorgan el contenido con el que se llena la fórmula cultural, generan la ficción de que la cultura de la cual se comunica es lo que es, y no otra cosa. Esto puede denominarse la autorreferencia de la descripción cultural. Y puesto que se trata de comunicación, se establece con mayor o menor precisión también un destinatario de la ficción, cuya designación y caracterización –como se ha dicho– no está fuera de la propia comunicación, sino que presupuesto en ella como condición de posibilidad de la comunicación. A esto puede denominarse la heterorreferencia de la descripción cultural.

La distinción entre auto y heterorreferencia está en la base de toda forma de comunicación como aquello que permite distinguir entre lo que se notifica y el terreno donde esa notificación se inscribe. Luhmann lo formula en términos de sistemas: "Los sistemas que operan en el *médium* del sentido pueden (e incluso deben) distinguir la autorreferencia de la heterorreferencia. Y esto de tal manera que con la actualización de la autorreferencia quede siempre puesta la heterorreferencia (y con la actualización de la heterorreferencia quede siempre puesta la autorreferencia) como el otro lado de la distinción que en cada caso se presenta" (2007: 33). Por medio de su autorreferencia la descripción cultural señala su pretensión; por medio de la heterorreferencia indica dónde y a quién va dirigida esa pretensión. Auto y heterorreferencia de cada descripción cultural son siempre covariantes, no se formulan con independencia la una de la otra; operan conjuntamente para buscar aceptación en otros que describen las cosas de otro modo: "En el entramado de la

comunicación, toda búsqueda de enlaces adecuados lleva aparejada la heterorreferencia" (Luhmann, 2007: 54). Por ello, ninguna ficción cultural es inocente; todas llevan inscrita la medida de su adecuación y de su éxito: las luchas culturales por reconocimiento se ven satisfechas con reconocimiento y se reinventan para buscar otros reconocimientos; la lucha cultural por un proyecto de país puede culminar en un proyecto y a la vez declararlo inconcluso para seguir buscándolo. Es decir, si la descripción se quiere mantener, su contexto debe ser perfilado (en la propia descripción) de manera tal que la mantención de la descripción cultural se haga necesaria para resolver el problema que el contexto señala. Entre auto y heterorreferencia, la descripción cultural genera una tensión que sólo ella misma puede disipar en tanto se escenifica como lo que dice ser. Ella crea un mundo para hacer necesario lo que indica. Otro contexto y otro momento hacen necesaria otra indicación de lo que la cultura es. Por ello la descripción cultural es una ficción real temporalmente delimitada: dura lo que dura la adecuación entre auto y heterorreferencia. Es episódica e iterable, aunque se presente como permanente e invariante. Debe hacerlo así para indicar que no se trata de un juego; debe presentar su mundo como necesario en el contexto y en el momento en que se presenta.

Si la descripción cultural contiene la heterorreferencia en su autorreferencia, es decir, si presupone un destinatario en los atributos con los que llena su ficción, entonces el contexto de cada descripción cultural viene inscrito en la propia descripción. Se crea junto con la descripción, en el mismo instante en que se indica el ser de la cultura que se afirma. No sólo los atributos son ficción, sino también el contexto que se crea en la descripción. Sin embargo, a ambos la descripción cultural debe atribuir estabilidad. Si no atribuye estabilidad a su autodescripción (autorreferencia) su pretensión se vuelve contingente y se entra en el problema performativo de afirmar lo que puede ser de otro modo (Lyotard, 1989). Por ello las descripciones culturales se presentan como fuertes, por ello son reales siendo ficción. Por ello requieren también definir los contextos en su descripción como distintos a la pretensión que la descripción manifiesta: si se requiere construir culturalmente un

proyecto de país, la descripción cultural debe designar la estabilidad de su ausencia, o la estabilidad de un proyecto que no es el que se busca y que requiere ser transformado, como sucedió en el siglo XIX en América Latina con la transformación de la barbarie en civilización, en el siglo XX con la transformación del subdesarrollo en desarrollo y a fines del siglo XX e inicios del XXI con el dilema entre cultura local y globalización (Chernilo y Mascareño, 2005). Las descripciones culturales se estabilizan a sí mismas estabilizando los contextos en la descripción. El error de la observación sociológica es aceptar esta estabilidad como estabilidad del "objeto" cultura o del "objeto" contexto.

Talcott Parsons fue el primero que llamó la atención sobre la iterabilidad de los contextos en lo que denominó el marco de referencia de la acción (Parsons, 1968). El marco de referencia tiene fines y medios como elementos de una dimensión temporal, y condiciones y normas como elementos de una dimensión espacial. Ninguna de estas dimensiones está prefigurada frente a la acción; es en la propia acción donde el marco de referencia se llena de contenido: "Mientras cada uno de estos [conceptos] es, en cierto sentido, una unidad concreta, no es una unidad relevante para la teoría de la acción, a no ser que pueda ser considerada como parte de un acto unidad o de un sistema de ellos. Una silla es, por ejemplo, un contexto físico, un complejo de moléculas y de átomos; en un contexto de acción es un medio, 'algo donde sentarse'" (Parsons, 1968: 888). Es decir, es la acción la que define el sentido del contexto; éste no viene dado como dato antes de la acción.

En términos de teoría de la comunicación, Jürgen Habermas lo observa de modo similar: el contexto se constituye en la interacción comunicativa que vincula mundo objetivo, subjetivo y social: "Hablantes y oyentes emplean el sistema de referencia que constituyen los tres mundos como marco de interpretación dentro del cual elaboran las definiciones comunes de su situación de acción. No hacen referencia sin más a algo en el mundo, sino que relativizan su manifestación contando con la posibilidad de que su validez quede puesta en tela de juicio por otro actor" (Habermas 1992: 171). Lo que interesa en la descripción es una función de la interacción comunicativa, y nunca viene preestablecido en alguno de los mundos.

Del mismo modo, Niklas Luhmann entiende los contextos simbólicos como una función del sentido. El sentido es un *medium* de posibilidades que se actualizan contingentemente por el observador en tres dimensiones: en la dimensión objetual, que constituye una distinción; en la dimensión social, que refiere a la relación entre alter y ego, y en la dimensión temporal, que genera un horizonte episódico de la comunicación (Luhmann, 1991). La operación del sentido sobre la base de la distinción posibilidad/actualidad permite la construcción de múltiples contextos, es decir, permite hacer múltiples indicaciones (dimensión objetual), en distintas situaciones de relación alter ego (dimensión social), en diferentes momentos (dimensión temporal). Una actualización de sentido abre la posibilidad de otras actualizaciones. "Con esto se releva el hallazgo siguiente: que el sentido surge siempre en contextos (*Zusammenhängen*) delimitados y que a la vez remite más allá del contexto al cual pertenece: hace imaginable otras posibilidades" (Luhmann, 1971: 30). Es decir, como actualización de sentido una descripción cultural no sólo es una selección de posibilidades, sino que además permite observar que ella puede ser de otro modo, es decir, que la atribución de contenido de una descripción cultural es pura contingencia.

Para Jacques Derrida, en un sentido similar al de Luhmann, un contexto significante se define por sus propios componentes simbólicos, tal como una descripción cultural anuncia en su heterorreferencia el mundo al cual busca enfrentarse. Puesto en los términos abstractos de la escritura como forma generalizada de comunicación, Derrida lo plantea del modo siguiente: "A causa de su iterabilidad esencial, siempre podemos tomar un sintagma escrito fuera del encadenamiento en el que está tomado o dado, sin hacerle perder toda posibilidad de funcionamiento, si no toda posibilidad de 'comunicación', precisamente. Podemos, llegado el caso, reconocerle otras inscribiéndolo o injertándolo en otras cadenas. Ningún contexto puede cerrarse sobre él. (...) Esta fuerza de ruptura se refiere al espaciamiento que constituye el signo escrito: espaciamiento que lo separa de los otros elementos de la cadena contextual interna (posibilidad siempre abierta de ser sacado y de ser injertado), pero también de todas las formas de referente presente (...) objetivo o

subjetivo" (Derrida, 1989a: 358-359). Cada elemento de una descripción cultural es definitorio del contexto significativo que contribuye a crear. El contexto no puede cerrarse sobre cada elemento significativo, porque cada uno de ellos en su interrelación contribuye a la significación del contexto. A esto es a lo que Derrida llama la *différance*: "Designaremos como *différance* el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye 'históricamente' como entramado de diferencias" (Derrida, 1989b: 47-48). En este sentido, la descripción cultural es un constante diferir, un vacío que se llena y se vacía en el juego de su auto y heterorreferencia, es decir, en el juego de su autoindicación y de la indicación de su contexto.

c) La iterabilidad simbólica de la descripción cultural se observa tanto en la selección de sus atributos, en la operación en los contextos significativos y también en los procesos de comunicación. Si, como la hemos definido, la descripción cultural es el nombre genérico con el que los observadores designan un modo en el que aspiran a ser percibidos por otros en un determinado contexto, entonces tal descripción siempre tiene fines comunicativos.

Las condiciones modernas de diferenciación e individuación son el principal escollo que cualquier descripción debe salvar para hacerse aceptable para otros. El proceso comunicativo de descripciones puede ser formulado como una unidad de tres cifras en la que intervienen como mínimo alter y ego: alter selecciona una información, selecciona paralelamente una forma de expresar esa información, y ego selecciona una posible comprensión de lo que alter ha notificado (Luhmann, 1991). Puesto que tanto alter como ego están sujetos a la complejidad inagotable del mundo, para comunicar ambos deben seleccionar posibilidades en el mundo. Tales selecciones las realizan en base a sus propias determinaciones, de modo tal que el proceso comunicativo se constituye por una duplicación del contenido informativo: una vez en alter, otra vez en ego. A esto se le denomina doble contingencia de la comunicación (Luhmann, 2005c).

Si la comunicación está sujeta a esta doble contingencia, entonces lo que comprende ego a partir de la notificación de alter es una iteración

del contenido informativo seleccionado por alter. En la comunicación no hay transmisión de información; hay a lo más una duplicación de ella, la que por efecto del diferencial de contingencia alter ego, no puede leerse como identidad. En la comunicación siempre se pierde y se gana algo: se pierde la unidad de la notificación de alter y se gana la comprensión de ego. Pero como el proceso siempre está en marcha, la comprensión de ego queda a disposición de otro que comprende nuevamente a partir de su propio horizonte de sentido. El contenido informativo itera reiteradamente, es un desplazamiento inasible en su unidad para alter y para ego, una "discordia activa, en movimiento" (Derrida, 1989b: 53), que rompe con "el horizonte de la comunicación como comunicación de las conciencias o de la presencia como transporte lingüístico o semántico del querer-decir" (Derrida, 1989a: 357). Puesto en términos luhmannianos, es la comunicación la que comunica (Luhmann, 1991).

Esta iteración constante de la comunicación es lo que las descripciones en general pretenden estabilizar. Lo hacen por medio de la designación de nombres propios a la comunicación con los que ella comienza a describirse a sí misma (Luhmann, 2007). Entonces, a pesar de la doble contingencia de toda comunicación, se puede hablar de la fórmula *cultura chilena* como si la designación estabilizara un contenido que por la iterabilidad de su comunicación es siempre distinto. Las posiciones estructuralistas intentan encontrar tras esta estabilización un núcleo que permanece y que se constituye en motor de las variaciones y permutaciones estructurales (Derrida, 1989c); de ahí la conocida fórmula levistraussiana: "Mientras más cambian las culturas, más iguales permanecen" (Lévi-Strauss, 1968). Las posiciones historicistas, en tanto, acotan esta permanencia a la variedad de secuencias epocales y a las constelaciones de poder existentes (Larraín, 2004). En la perspectiva aquí planteada, las estabilizaciones de constelaciones simbólicas se producen como un efecto de la recursividad de la comunicación que vuelve sobre un mismo campo temático con una misma designación. Esto genera la ilusión de algo que permanece, o que cambia en períodos de tiempo históricos que se designan como épocas o "singulares colectivos" (Koselleck, 1992). Se confunde de este modo el nombre de la designa-

ción con el contenido de ella, lo que mueve a entender como unidad lo que es nombrado bajo una misma denominación (por ejemplo en Dockendorff, 2006). Sin embargo, la permanencia de la designación es sólo el *médium* de la iterabilidad de sus contenidos (Hahn, 2004), porque la comunicación está siempre sujeta a la doble contingencia del que notifica y del que comprende. La designación de un tema –*cultura chilena*, por ejemplo– es un vacío que se llena de ficción para la continuación de la autopoiesis de la comunicación. En ello consiste su realidad.

## IV. Hacia una teoría de la ficción cultural: inclusión/exclusión

Puesto que la estabilización de la iterabilidad de las constelaciones simbólicas se produce en la comunicación por medio de la indicación recursiva de un campo temático bajo una misma designación, cabe hacerse la pregunta por las condiciones que impulsan a la comunicación a comportarse de ese modo.

Una primera respuesta genérica a esa pregunta es que la comunicación requiere especificar campos especializados de comunicación para reducir la complejidad de tener que conectar todo con todo en todo momento. La designación de nombres propios en la comunicación permite, en ese sentido, delimitar un campo de variables que hay que tener en cuenta al comunicar sobre un determinado tema. Cuando se habla de cultura chilena no se habla de cultura argentina. Ciertamente con ello se genera la ficción de una delimitación nacional de las constelaciones simbólicas, pero la tematización de la comunicación gana en especificidad al permitir olvidar otras variables que también pueden ser relevantes para comunicar sobre un tema específico. Por medio del olvido, es decir, por medio de la desactivación de posibilidades actualizables, la comunicación eleva la efectividad de su autopoiesis (Esposito, 2006), hace más con menos: logra generar más iteración bajo una misma designación.

Una segunda respuesta a la interrogante planteada más arriba es la que busca conectar la operación de los individuos con la operación de la sociedad por medio de la distinción inclusión/exclusión (Luhmann, 2005d). Si el contenido informativo de la comunicación itera reiterada-

mente, como un desplazamiento inasible en su unidad para alter y para ego, entonces la comunicación es un orden emergente que se reproduce a sí mismo en su propio desplazamiento (Luhmann, 2007). No obstante, que la comunicación se autogenere y que en esa autopoiesis decanten evolutivamente estructuras de expectativas relativamente estabilizadas para la operación en diversas constelaciones simbólicas y estructurales (en distintos sistemas como la política, el derecho, la economía, la intimidad, la religión), ello no presupone la eliminación de los individuos del proceso comunicativo. La comunicación –y su iteración– se reproduce a sí misma, pero no emerge, no puede emerger sin la contribución de los individuos. Es el diferencial de contingencia alter ego y la imposibilidad de cada individuo de absorber la complejidad de la sociedad, lo que determina que los individuos seleccionen posibilidades, las actualicen como ofertas de comunicación y las sometan a la comprensión de otros que hacen lo mismo y que evalúan el mundo a partir de sus propias selecciones. Lo que la comunicación logra es hacer la selección de un individuo selectivamente disponible para otros (Luhmann, 2007). Puesto de otro modo, los individuos son la condición de posibilidad de la contingencia, iteración y emergencia de la autopoiesis de la comunicación. Están estructuralmente acoplados a ella, la sociedad los requiere para la producción de contingencia, y los individuos requieren a la sociedad para resolver su problema de la doble contingencia.

Puesto que en la sociedad la comunicación se especializa, cada una de esas esferas o sistemas requiere de la continua recreación de su propia contingencia. Esto lo logran por medio de la aplicación del principio de plena inclusión (*Vollinklusion*): "Plena inclusión significa que para cada miembro de la sociedad hay prevista una posibilidad de su adscripción o de su participación en cada sistema funcional de la sociedad moderna" (Stichweh, 2005: 181). Los sistemas diferenciados apuntan constantemente a la inclusión de personas en sus modos particulares de funcionamiento y a la exclusión de quienes no lo hacen. La secuencia se podría formular del siguiente modo: mientras más inclusión genere, cada sistema tiene mayores probabilidades de reproducir sus propios elementos estructurales y simbólicos y, al hacerlo así, refuer-

za las condiciones que aseguran su existencia. Es decir, por ejemplo, en el caso de la política organizada democráticamente, mientras más participación social exista, mientras más variedad de posiciones en la esfera pública se presenten, mientras mayor sea el porcentaje de participación electoral, mientras un sistema electoral logre representar de mejor modo las variedades regionales, ideológicas y de intereses, mayor autorreproducción gana el sistema político. En el caso de la educación, mientras más larga sea la jornada escolar, mientras más formación continua se requiera, mientras más calificación laboral vía certificación se exija, más autorreproducción gana el sistema educativo. En el caso del sistema económico, mientras más individuos gasten o inviertan dinero, mientras más dinero se gaste o se invierta, mientras más campos o relaciones sociales se monetaricen, mayor autorreproducción gana el sistema económico.

El principio de plena inclusión tiene como contraparte la condición de no necesariedad de inclusión de todos los individuos en todos los sistemas en todo momento. Los individuos se incluyen y se excluyen de los rendimientos sistémicos contingentemente. Cuando se incluyen es porque precisan de esos rendimientos para la satisfacción de expectativas y porque los sistemas ofrecen posibilidades de inclusión. La inclusión en el sistema económico es probablemente el ejemplo más claro de ello. Pero los individuos también pueden optar por la exclusión, como cuando se renuncia a una compra, o cuando se guarda el dinero bajo la cama, o cuando no se participa de elecciones democráticas, o cuando se pierde la fe y se produce una exclusión –momentánea o permanente– del sistema religioso. Es decir, mediante la distinción inclusión/exclusión, individuos y sistemas se refieren mutuamente. A través de ella, se constituyen las formas diferenciadas de su acoplamiento.

La descripción cultural como ficción real es un dispositivo de la comunicación para probabilizar el éxito de este acoplamiento. Mediante tales descripciones se formulan en la comunicación estabilizaciones de expectativas que buscan elevar las probabilidades de inclusión –o también de exclusión– de determinados rendimientos sistémicos para los individuos que adhieren a la descripción cultural, o más bien, para

aquellos que en la propia descripción se dice que adhieren. El sentido de esas expectativas de inclusión/exclusión se expresa en el modo en que se organizan los atributos con los que se llena la fórmula cultural, en los contextos que ella crea y en el desplazamiento comunicativo que produce; es decir, se expresa en la iteración de la comunicación de la fórmula cultural como ficción real.

En tal sentido, la selección de los atributos con la que se llena la fórmula *cultura chilena*, depende de los objetivos de inclusión/exclusión que se busque promover con ella. Si la descripción enfatiza el carácter cristiano de la cultura chilena para impulsar una legislación de acuerdo con esos valores, ello no sólo designa la inclusión en esa esfera de valores religiosos, sino también la exclusión de opciones contrarias a esos valores, como el aborto, el matrimonio homosexual o la pena de muerte. Si la descripción enfatiza el carácter empresarial y emprendedor de la cultura chilena, no sólo se promueve la inclusión en estructuras y semánticas económicas, sino que también se excluyen otras formas de inclusión económicas que el mismo discurso designa como "tradicionales". Si la descripción enfatiza el carácter autoritario de la política chilena, se promueve la inclusión política por la vía del reconocimiento y aceptación de una autoridad central fuerte (presidencial democrática o autoritaria) y se excluyen otros tipos de liderazgo.

Paralelamente, individuos situados en constelaciones de exclusión principalmente política, jurídica o económica, pueden llenar la descripción cultural con los atributos necesarios para hacer plausible demandas de inclusión en esos campos, como se hace por ejemplo en las luchas de reconocimiento étnico o en las que enfrentan distintas clases de movimientos de protesta. La fórmula *cultura mapuche*, por ejemplo, puede ser construida de modo tal que presente el reconocimiento étnico constitucional como fundamental para la "reproducción cultural" que se describe en la misma fórmula, o la educación bilingüe, o la incorporación en cargos públicos sobre la base de discriminaciones positivas, o políticas de crédito especiales para el desarrollo indígena, o todas ellas juntas. En todos los casos, la fórmula designa como ineludible la inclusión en rendimientos políticos, educativos y económicos

con el fin de mantener lo que ella misma señala como necesario mantener. O puede construirse de manera que presente los modos de vida tradicionales, las ceremonias religiosas y los artefactos como folclore, que puede mostrarse en museos, escenificarse en eventos turísticos o venderse en ferias y mercados alrededor del mundo. Construida así, la fórmula designa igualmente inclusión, ahora en rendimientos artísticos y económicos. También puede enfatizarse la exclusión y llenar la fórmula con pretensiones de autonomía política que aspiran, por un lado, a la diferenciación respecto de lo que la descripción de la *cultura mapuche* designe como la *cultura chilena*, y, por otro, la inclusión de esa autonomía por la vía de políticas públicas económicas o jurídicas (ver Mascareño, 2007a, 2007b).

Por esta iteración contextual de la descripción cultural, la cultura es ficción, pero puesto que por medio de la inclusión/exclusión también produce efectos para sistemas y personas, es a la vez real. Se puede afirmar: la descripción cultural es una estrategia de posicionamiento que la comunicación pone a disposición de los individuos para regular los modos de inclusión/exclusión en rendimientos sistémicos. Por ello es siempre variable, por ello no puede tener nada efectivamente permanente que condicione la estrategia de inclusión o exclusión a esperar o aspirar siempre a lo mismo. Lo "permanente" se construye como elemento de la propia descripción cultural que juzga necesario afirmar el carácter permanente de la cultura para probabilizar los objetivos contenidos en la misma descripción. Sin duda, también las descripciones culturales cambian históricamente, pero no es el paso del tiempo lo que las hace cambiar, sino la transformación de las expectativas de inclusión y exclusión que acoplan individuo y comunicación.

## V. Semántica europea

Los procesos de diferenciación sistémica e individuación cuyas consecuencias se dejan sentir en Europa ya con fuerza en el siglo XVIII, dejan atrás el modo metafísico-religioso de observación del mundo que caracterizaba a la sociedad estratificada (Habermas, 2005). Mediante esta modalidad de observación que se impuso hasta los siglos XVI y

XVII, era posible describir unitariamente el mundo por medio de la idea de Providencia, y paralelamente encontrar en ella justificación a la igualdad en los rangos y a las desigualdades entre rangos que eran inmanentes a un modelo estratificado de sociedad (Luhmann, 1998). En este contexto, la inclusión y la exclusión no son problemáticas. Mediante una justificación metafísico-religiosa, el mundo aporta certezas para su autoconstitución como orden estratificado. Con ello, las expectativas de participación o no participación en los rendimientos de la sociedad vienen prescritas por el rango al que se pertenece; de ahí que las posibilidades de movilidad sean mínimas: no se puede hacer nada por ascender y mucho para descender.

Paralelamente, otra distinción proveniente de la Antigüedad sigue operando en la semántica de un orden estratificado, la distinción entre centro y periferia. Mediante ella, el orden estratificado europeo puede autodescribirse como centro del mundo y calificar lo que no cabe en su descripción como periferia. De este modo logra formar paradójicamente un concepto total de mundo a partir de sus propias distinciones e incorporar en esa descripción a la periferia como exclusión. Por esa vía logra autojustificar su control sobre ella, el que comienza a realizarse empíricamente como colonialismo (Benton, 2005), y a la vez permite afirmar la superioridad "cultural" de Europa sobre la periferia, no sólo en términos políticos, sino también filosóficos –véanse al respecto las formulaciones raciales sobre América Latina y otras "periferias" en la filosofía de la Ilustración (Larraín, 2004).

Para el concepto de cultura lo anterior significa dos cosas, una derivada de la estratificación del orden social europeo, otra derivada de la observación de Europa como centro. Sobre la base del orden estratificado, la cultura se entiende como vivencia y acción en los modos de interacción del estrato superior (Luhmann, 1998). La vivencia se expresa en refinamiento de los estilos de vida y de cultivo del espíritu –en el sentido clásico de la *cultura animi* de Cicero (Reckwitz, 2000)–; la acción en el cumplimiento de los patrones de interacción entre presentes que regulan relaciones políticas, económicas, religiosas o morales en el estrato superior. El primero es el modo alemán de entender la cultura

en el siglo XVIII; el segundo es el modo francés de observar el problema mediante el concepto de civilización (Elias, 1997). La distinción inclusión/exclusión opera ahí como una fórmula de acceso a la cima de la sociedad. En términos de Elias: "Individuos que en el reinado de Luis XIV no pertenecían a la sociedad cortesana o no tenían acceso a ella, gozaban relativamente de escasas oportunidades para demostrar en obras su potencial individual, o para realizar cosas que, según la escala valorativa histórica usual, pudieran ser consideradas dignas de la historia" (Elias, 1996: 30).

Sobre la base de la distinción centro/periferia y la consideración de Europa como centro, tienen lugar dos interpretaciones antagónicas del concepto de cultura. Por un lado, se afirma la superioridad de las autodescripciones del centro para la observación del mundo (a), pero por otro, se observa también que las cosas en la periferia se ven de otro modo (b).

a) La superioridad del centro posibilita en la Antigüedad dotar de atributos no humanos a los que no forman parte del centro: griegos/bárbaros, romanos/bárbaros. Bárbaros eran todos aquellos a quienes les faltaba la cultivación que se podía observar en los propios y cercanos. Esto se hace con independencia de que los "bárbaros" se consideraran a sí mismos como tales. La semántica europea se autoobserva como civilizada o cultivada y sobre esa base evalúa la imposibilidad de la periferia para acceder a la cultura y la civilización, como en Kant: "Los pueblos americanos son incapaces de acercarse a la civilización", y en Hegel: "Su inferioridad en todos los sentidos, incluso en estatura, se puede apreciar en cada detalle" (en Larraín, 2004: 80-81). En los hechos, la autodescripción de la periferia no interesa. Se incluyen en la descripción del centro europeo como bárbaros, salvajes, incivilizados, incultos, pero no se atiende a las autodescripciones que en esos otros espacios se generaban, las que en oportunidades implican la descripción de Europa como barbarie, incluso tardíamente como en el caso japonés, en el siglo XIX: "El afán de deshacerse de los 'bárbaros' occidentales ejerció un fuerte atractivo sobre ellos [los samurai hacia 1870]. Muchos se oponían a la apertura de nuevos puertos, porque la

'expulsión de los bárbaros sería entonces imposible… Tendríamos que doblar el pliegue izquierdo sobre el derecho, ponernos a escribir de un lado a otro de la página, y usar su hediondo calendario'" (Moore, 2002: 343; cita samurai en Samson, 1963).

b) Una segunda interpretación derivada de la distinción centro/periferia es la que comienza a incorporar en la idea de cultura la noción de "otras culturas". Esta inflexión del concepto de cultura comienza a emerger en la segunda mitad del siglo XVI como resultado de los primeros viajes que traspasan las fronteras geográficas de Europa. Montaigne es el primero que expresa esta inquietud en sus reflexiones sobre el viaje de Villegaignon a la Francia Antártica (Brasil): "Hallo que nada hay de bárbaro en la nación visitada por el hombre que dije, salvo que llamamos barbarie a lo que no entra en nuestros usos. En verdad no tenemos otra medida de la verdad y la razón sino las opiniones y costumbres del país en que vivimos y donde siempre creemos que existe la religión perfecta, la política perfecta y el perfecto y cumplido manejo de todas las cosas. Aquella gente es salvaje en el sentido en que salvaje llamamos a las frutas que la naturaleza espontáneamente ha producido, mientras que en verdad las realmente salvajes son las que hemos desviado, con artificio, de lo común. Las otras tienen más vivas y vigorosas sus auténticas y útiles virtudes y propiedades, que nosotros hemos desvirtuado para acomodarlas a nuestro gusto corrompido" (Montaigne (1580),1968: 153). Montaigne oscila de todos modos. No se desliga completamente de la idea griega de refinamiento del espíritu, y en este sentido puede seguir hablando de los bárbaros: "Paréceme que las naciones a que me refiero son aún bárbaras porque han recibido poco amaneramiento del espíritu y se hallan muy próximas a su candidez original" (154). Sin embargo, su conclusión es decisiva para el origen de un concepto de cultura en una modalidad de observación de segundo orden (observación de observaciones) que comienza a desprenderse del modo metafísico-religioso de primer orden con que se constituía el mundo en un orden estratificado. Dice Montaigne: "Podemos llamar bárbaros a aquellos pueblos respecto a la razón, pero no respecto a nosotros, que los superamos en toda suerte

de barbarie" (157). Con ello se abre el camino para el paso de la observación de primer orden de tipo metafísico-religioso a la observación de segundo orden mediante esta variante de un concepto de cultura: distintas culturas, distintos observadores.

Esta versión ya está instalada con claridad en la semántica europea del siglo XVIII, enfrentando la secularización y desnaturalización de la sociedad y, especialmente, la contingencia de las distintas formas de vida que podían experimentarse. Concretamente, emerge como resultado de la conciencia colonial europea de que también hay hombres más allá de Europa. Hombres –en sentido genérico– que tienen otras costumbres y otras imágenes de mundo, los cuales, a pesar de eso, siguen siendo hombres en tanto se les distingue de la naturaleza (Baecker, 2001). Samuel Pufendorf había planteado esto hacia fines del siglo XVII. Cualquiera sea el caso, lo relevante es cómo la intrínseca debilidad humana se cultiva entre los hombres y los saca de su estado natural: "El hecho que hayamos sido capaces de crecer desde tal debilidad, el hecho de que disfrutemos de innumerables cosas buenas, el hecho de que hayamos cultivado nuestras mentes y cuerpos por nuestro propio beneficio y el de otros, todo ello es resultado de la ayuda de otros. En este sentido, el estado natural es opuesto a la vida perfeccionada (*improved*) por la industria humana" (Pufendorf (1673),1991: 115-116). El concepto de cultura dieciochesco en esta vertiente indicaba ahora, a diferencia de la Antigüedad, que los bárbaros ya no eran bárbaros, sino que tenían otra cultura (Baecker, 2001); designa distintos modos de *industria humana* que extraen –más o menos– al hombre de su estado de naturaleza. Con ello el concepto pasa a hacerse disponible para múltiples formas de inclusión y exclusión. Cada cultura podía regularlas a su modo. Así, la propia vida, la propia cultura, no parecía entonces ni la única necesaria ni imposible, es decir, era contingente, con lo cual las distintas formas podían ser comparadas, evaluadas, históricamente reconstruidas y proyectadas hacia el futuro.

Pero para comparar mediante el concepto de cultura, es decir, para enfrentar la variedad y contingencia de las culturas del mundo, era necesario poder comparar algo con algo, y para ello fue preciso atribuir

una determinada permanencia a la propia cultura y a las ajenas, una permanencia que pudiera ser descrita y fijada espacial y temporalmente, que naturalizara formas de inclusión y exclusión a partir de las cuales pudiese comenzar el juego de la comparación (Luhmann, 2007). En otras regiones del mundo existían otras culturas y eso afirmaba la contingencia secularizada del mundo moderno, pero en cada cultura había que encontrar algo distintivo que no podía reconocerse sino a condición de negar la contingencia al interior de la propia cultura. Es decir, había que afirmar la variedad y contingencia de las culturas, pero para diferenciarse había que situar una frontera interna donde el virus de la contingencia no pudiera penetrar, porque entonces la propia cultura dejaba de ser lo que era y los hombres, sin la justificación metafísico-religiosa, caerían en el vacío de un mundo sin fundamento. Cultura fue el nombre que se adoptó para indicar ese vacío. Se le dotó de los atributos de Dios: simbolizaba la unidad de los hombres en una determinada cultura, estaba presente en todas sus creaciones –desde las máquinas simples a las complejas, desde la celebraciones nacionales hasta los logros imperiales y democráticos– y permanecía como aquello en lo que siempre se puede confiar y que, a pesar de todos los pecados, nunca se pierde.

La cultura se transformó en la esquizofrenia de lo que cambia y permanece a la vez. Se hizo simbólica para unir a los hombres, pero diabólica también para separarlos: nuestra cultura es nuestra, pero no es la cultura de otros. Ello cambia sólo cuando se la observa externamente, cuando se mira el mundo desde arriba, pero cuando se está adentro, su punto ciego le impide ver su contingencia interna: le impidió ver que la creciente individualización de los individuos que se desligaban de las ataduras de rangos de la sociedad estratificada comenzaba a construir una sociedad moderna que no dependía de nuevas legitimaciones naturales, sino de las formas de inclusión y exclusión en nacientes mundos paralelos de sentido que se desplegaban más allá de las culturas y más allá de los nacientes estados nacionales. Se trataba de la explosión de las múltiples constelaciones estructurales y de sentido que hoy constituyen la sociedad moderna: la economía, la política, la religión, la intimidad, el

arte, el derecho, la educación, la ciencia. Frente a ellas la cultura opera de dos modos complementarios. Uno afirmativo, por medio del cual se transforma en estrategia local de inclusión/exclusión frente a esferas funcionales que se constituyen sobre la base de constelaciones simbólicas y estructurales que trascienden las fronteras territoriales o regionales. En ese sentido, la cultura opera como localización en la sociedad mundial, y como tal adquiere un sentido negativo, como contramovimiento, como refugio de lo indeleble, como el hogar al que se vuelve después de un día arduo de trabajo; como espacio de conservación de un sentido de unidad que la intervención de otras culturas quiebra. Por esto, todo el que opere con la cultura busca conservar algo, en beneficio de la propia ficción cultural.

Si el problema es hasta aquí suficientemente complejo, se complejizó mucho más en el siglo XIX con dos reinterpretaciones semánticas de la modernidad: la idea de civilización y la idea de nación. El concepto de civilización en su forma moderna estaba asentado al iniciar el siglo XIX en la semántica europea de filiación francesa. Lo que se expresa en este siglo con mayor radicalidad es la connotación de la civilización como progreso. Según Gombrich, incluso la idea de cultura como contingencia, como múltiples culturas, no habría sido capaz por sí misma de generar un interés mayor de no haber sido por su asociación con el nuevo elemento de la "fe en el progreso, único factor capaz de unificar la historia de la humanidad" (2004: 13). La civilización se presentaba como estadio de superioridad frente al salvajismo y la barbarie, progresismo que también podía encontrarse al interior de los mismos pueblos civilizados y que abarcaba tanto el desarrollo social como el intelectual (Kuper, 2001). Guizot expresaba esta fe civilizatoria: "La idea de progreso, de desarrollo, me parece la idea fundamental contenida en la palabra civilización" (citado por Kuper, 2001: 44).

Norbert Elias ha sido quien de mejor modo logró dar cuenta de las implicancias y asociaciones entre las ideas de civilización, progreso, cultura y nación. Para Elias la civilización representa, en su uso inglés y francés, "el orgullo del significado de la propia nación, del progreso de Occidente y de la humanidad" (1997: 90). Esto remite al estado de la

técnica, del desarrollo, del conocimiento, es decir, a determinados rendimientos sociales. Mientras que en la interpretación alemana, estos elementos quedan en un segundo plano, como superficie de la existencia humana, como reflejo de algo más profundo que se significa mediante el concepto de cultura. Con él se remite en lo fundamental a acontecimientos espirituales, artísticos, religiosos, que se separan de los acontecimientos políticos, económicos y sociales en general, contenidos en la idea de civilización. Elias lo formula del modo siguiente: "La 'civilización' designa un proceso, o al menos el resultado de un proceso. Se refiere a algo que está constantemente en movimiento, que permanentemente va hacia 'adelante'. El concepto alemán de 'cultura', tal como se usa en la actualidad, tiene otra orientación: se refiere a los productos existentes de los hombres, como 'brotes en los campos', a las obras de arte, libros, sistemas religiosos o filosóficos, en los cuales se expresa la particularidad de un pueblo. El concepto de cultura separa" (Elias 1997: 91).

Elias tiene razón: el concepto de cultura separa de otras culturas y excluye otras culturas de sí misma, pero a la vez –en los términos que en estas páginas lo hemos expuesto– la ficción cultural une y genera una compulsión real de inclusión a los que forman parte de ella. La cultura es el equivalente semántico del ordenamiento metafísico-religioso del mundo en el medioevo: crea un orden fictivo para regular realmente las relaciones de inclusión y exclusión sobre una base estructural que ya no es la de la sociedad estratificada, sino la de un mundo individualizado y funcionalmente diferenciado. Cuando ese mundo se enfrenta a las formulaciones culturales que expresan la "particularidad de un pueblo", hay que preguntarse entonces qué tipo de inclusión o exclusión se busca con ello, y qué es lo que la ficción cultural designa como particularidad para alcanzar sus objetivos.

Aun cuando el concepto de civilización, como el mismo Elias lo señala, pone en un segundo plano las diferencias entre pueblos –pues su uso tiene lugar por naciones cuyas fronteras ya han sido delimitadas–, por medio de la idea de progreso también se forma autoconciencia nacional, en tanto se puede hablar en el siglo XIX de naciones avanzadas y atrasadas en su grado de civilización (ver Malthus, 1826; Spencer,

1873). Cuando se observaba desde las primeras, las otras eran una versión sin el equipamiento de lujo de aquéllas. El concepto de cultura, en tanto, se pregunta por las diferencias entre naciones. Genera autoconciencia nacional pero no por la vía de los logros técnicos, políticos o económicos, sino por medio de aquello que espiritualmente incluye a un grupo en su nación y excluye a otro de ese espacio. El nacionalismo cultural de Herder es el que mejor expresa esta idea en el siglo XIX. El estado natural es una nación: un carácter nacional, el que de todos modos por la vía del concepto de humanidad se orienta hacia la paz y a la participación en el destino de otros (Herder, 1784; ver también Schmidt, 1956; Geuss, 1996).

La empresa colonial de los pueblos "civilizados" o "cultivados", sin embargo, condujo –especialmente a través los análisis etnológicos y antropológicos de los siglos XIX y XX– a la combinación de las diversas semánticas expuestas. Entonces se puede hablar de culturas primitivas (Tylor, 1871) y connotar ello como el estado de desarrollo de una nación (Benedict, 2003; Linton, 1949). Con esto, la cultura civilizada era una y las demás un remedo incompleto o ausente de civilización.

Con esta combinación de cultura, civilización y nación, la Santísima Trinidad de la modernidad estaba completa. Con ella, los nacientes estados nacionales obtuvieron un sentido para su unidad, que aún permanece inscrito literalmente con sangre y fuego en las historias nacionales. Como recientemente lo ha mostrado Daniel Chernilo (2007), una característica definitoria del Estado-nación moderno es su capacidad para permanecer imponiendo orden y aportando bienestar a las sociedades nacionales, sea de manera democrática e inclusiva o autoritaria y excluyente. Cabría preguntarse si la permanencia obcecada del estado territorial en la evolución de la modernidad, a pesar de tanta diferenciación, de tanta individualidad, no se debe a que en él se encarnó la Trinidad cultura-civilización-nación. Con esa unidad de tres cifras, cada estado territorial pudo trazar sus coordenadas de inclusión/exclusión, pudo definir a su gente, a sus connacionales y definir también a los enemigos internos de la patria en constelaciones autoritarias, pudo igualmente trazar su horizonte y su proyecto civilizatorio, y logro construir en su

cultura todas las ficciones necesarias que justificaban el amplio rango de acciones que permitían alcanzar esos objetivos. Lo hizo el imperio español para eliminar a los indígenas americanos, lo hizo el estado chileno para eliminar a los mapuches, lo hacen movimientos indígenas para eliminar a otros indígenas que no tienen los mismos objetivos de inclusión, lo hizo Allende por la modernización del país, lo hizo Pinochet por la modernización del país, y lo hacen todos los gobiernos por eso, o por cosas parecidas.

Cómo es que la Trinidad se apodera de América Latina y de Chile, es lo que quisiera observar a grandes rasgos en la semántica sociológica en torno a la idea de cultura en los siglos XIX, XX y XXI.

## VI. Semántica americana y chilena: siglo XIX

Una revisión exhaustiva de las iteraciones de la fórmula cultural en la semántica americana es del mismo modo compleja e inasible en los márgenes de este texto como la semántica europea sobre el tema. Por ello, en esta sección y la siguiente se busca avanzar sobre la base de los elementos teóricos que sirven a la descripción de las descripciones de cultura que aquí se ensaya, en la selección de los elementos que sirven de sustento a la idea de cultura chilena como ficción real orientada a regular situaciones de inclusión/exclusión en el siglo XIX y en los siglos XX y XXI.

Dos distinciones parecen haber caracterizado la evolución semántica chilena y latinoamericana del siglo XIX y XX en Chile y América Latina, respectivamente: la distinción civilización/barbarie y la distinción desarrollo/subdesarrollo. Con ellas se construyó una imagen de mundo que observaba el lado externo de la civilización y el desarrollo como negatividad, como lo que debía ser excluido y absorbido por su forma positiva. América Latina y Chile quedaron situados en el marco de ese horizonte como ausencia primero e incompletitud después: ausencia de civilización e incompletitud de desarrollo. El proyecto de construcción de una ficción cultural civilizatoria, por tanto, era hacer el cruce desde la barbarie a la civilización, desde el subdesarrollo al desarrollo, es decir, la semántica civilizatoria de la nación se vio obligada a pensar

el problema en términos de la transformación de la alteridad cultural en la unidad de lo que no se era (Chernilo y Mascareño, 2005).

La lógica de ese tipo de pensamiento siguió, consecuentemente, un impulso lineal, jerárquico, progresivo, *siempre hacia arriba y adelante*. Con ese prisma se observaba la sociedad. Es decir, en Chile y en América Latina la idea de cultura no se desplegó originalmente como observación de la contingencia de las culturas, sino derechamente como ficción progresista orientada a la civilización de la nación por todos los mecanismos del estado positivista decimonónico: guerras nacionales, ocupación del territorio, reducción de pueblos indígenas, medios de transporte, telecomunicaciones, educación, control de la esfera pública.

Lo propio de Latinoamérica fue siempre la ausencia total o parcial de lo que la civilización (europea, norteamericana) representaba. Fue su lado oscuro. Mediante la distinción civilización/barbarie, popularizada por Sarmiento en la región, la conclusión era una paradoja: lo latinoamericano debe ser excluido de América Latina. A nivel del Estado-nación esto significaba que elementos autóctonos como la cultura mapuche o la gaucha son calificados como una condición de barbarie que en nada contribuyen al progreso de la nación y antes que nada lo detiene: "Había antes de 1810 en la República Argentina dos sociedades distintas, rivales e incompatibles; dos civilizaciones diversas: la una española, europea, culta, y la otra bárbara, americana, casi indígena; y la revolución de las ciudades sólo iba a servir de causa, de móvil, para que estas dos maneras distintas de ser de un pueblo se pusiesen en presencia una de otra, se acometiesen, y después de largos años de lucha, la una absorbiese a la otra" (Sarmiento (1845), 1945: 60). Para Sarmiento es la barbarie de los caudillos (Facundo Quiroga, Juan Manuel de Rosas) la que absorbe la civilización mediante un unitarismo despótico que destruye "la obra de los siglos, la civilización, las leyes y la libertad" (61). Agrega Sarmiento: "Nosotros empero, queríamos la unidad en la civilización y en la libertad, y se nos ha dado la unidad en la barbarie y en la esclavitud" (19).

Dos cuestiones son relevantes para el análisis desarrollado: (a) la idea de civilización que introduce Sarmiento es la idea de civilización fran-

cesa: "El hombre de la ciudad viste el traje europeo, vive de la vida civilizada tal como la conocemos en todas partes; allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular, etcétera" (26). Sarmiento ha leído a Guizot. Lo critica por no apoyar la intervención francesa en América. A su vez la idea de cultura aparece en un segundo plano, como cultivación, incluida en la noción de civilización. (b) El lado externo de la civilización, la barbarie, adquiere una connotación distinta a la semántica europea. Incluye la idea de salvajismo asociada a lo indígena, pero se expande también a la periferia del centro, representada ésta en la distinción campo/ciudad, o, en términos de Sarmiento, pampa/ciudad. La barbarie es lo indígena, el gaucho y también el caudillo, la figura política despótica y tiránica que se opone a la democracia liberal de la civilización, del "gobierno regular". La civilización y la barbarie designan modos distintos de inclusión/exclusión a los formulados en la semántica europea, y muestran la orientación predominantemente política del empleo comunicativo de la distinción.

Sobre una semántica de este tipo se apoya el rol central del Estado como instancia de control del proceso civilizatorio nacional en el campo de la educación, en el ordenamiento institucional, en el comercio, en la proyección de un sentido de unidad cultural. Sarmiento y Bello asumen fervientemente la radical importancia de la educación para alcanzar la civilización (Mascareño, 2000). En la crítica de esta asociación de educación y civilización, Juan Bautista Alberdi construye una idea de cultura que imprime a la distinción civilización/barbarie un nuevo desplazamiento.

Alberdi distingue inicialmente entre educación e instrucción. La primera es planificada, la segunda espontánea; se adquiere por el ejemplo de una vida civilizada que se logra de mejor modo por el comercio y la inmigración europea. Señala Alberdi: "Sin grandes poblaciones no hay desarrollo de cultura, no hay progreso considerable; todo es mezquino y pequeño. (...) Haced pasar al *roto*, el *gaucho*, el *cholo*, unidad elemental de nuestras masas populares, por todas las transformaciones del mejor sistema de instrucción; en cien años no haréis de él un obrero inglés,

que trabaja, consume, vive digna y confortablemente" (Alberdi, 1957: 74). Frente a esta situación, la alternativa de Alberdi es la promoción de la inmigración europea por estructuras económicas y políticas que los gobiernos deben implementar para incentivar el libre comercio: "No temáis enajenar el provenir remoto de nuestra industria a la civilización, si hay riesgo de que la arrebaten la barbarie o la tiranía interior" (75).

Pero, paralelamente, su distinción entre educación e instrucción lo lleva a formular una idea de cultura vinculada a la inclusión, en especial en los rendimientos de un sistema económico. Refiriéndose a la educación clerical, Alberdi se pregunta: "¿Podrá el clero dar a nuestra juventud los instintos mercantiles e industriales que deben distinguir al hombre de Sud América? ¿Sacará de sus manos esa fiebre de actividad y de empresa que lo haga ser el *yankee* hispanoamericano? (...) La instrucción para ser fecunda ha de contraerse a ciencias y artes de aplicación, a cosas prácticas, a lenguas vivas, a conocimientos de utilidad material e inmediata" (61). Para Alberdi, la instrucción es "el medio de cultura de los pueblos ya desenvueltos" (60). Con el salvaje ya vencido en suelo americano, "nosotros, los europeos de raza y civilización, somos los dueños de la América" (69). Por ello, lo que ahora se precisa es "volver a llamar en socorro de nuestra *cultura incompleta* a esa Europa que hemos combatido y vencido por las armas en los campos de batalla, pero que estamos lejos de vencer en los campos del pensamiento y de la industria" (69 –cursivas nuestras).

Ciertamente, la idea de cultura de Alberdi no responde a la noción de cultura como observación de segundo orden propia de la semántica europea del siglo XVIII, como contingencia de culturas que se observan producto del colonialismo. En este, caso el centro colonial observa su propia periferia como plena exclusión bajo una semántica europea que identifica civilización y progreso: "En América todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que ésta: primero, el indígena, es decir, el salvaje; segundo, el europeo, es decir, nosotros, los que hemos nacido en América y hablamos español, los que creemos en Jesucristo y no en Pillán (dios de los indígenas)" (Alberdi, 1957: 67). Tampoco aparece aquí la idea alemana de productos del espíritu. En el caso de Alberdi,

el concepto viene a designar los modos y hábitos de la civilización. La *cultura incompleta* a la que se refiere es incompleta en los medios e "instintos" industriales, es decir, es incompleta en medios civilizatorios. Su orientación de inclusión es primariamente en operaciones económicas, pero no debe olvidarse que Alberdi formula todas estas impresiones en las *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, donde despliega los fundamentos para una nueva constitución política de Argentina. Es decir, el horizonte final de inclusión de la fórmula cultural se orienta hacia lo político.

En lo referente a la política migratoria, Vicente Pérez Rosales fue el brazo armado de Alberdi en Chile. No sólo por impulsar la inmigración europea contribuyó fuertemente a la ficción de cultura chilena como nación blanca y unitaria. Sus descripciones también apuntan a la reafirmación del vínculo civilización-progreso-nación: "Chile, verdadera fracción europea transplantada a 4.000 leguas de distancia en otro hemisferio. (...) Lo repetimos, Chile es el único asilo de la paz, del orden y del progreso en la antigua América española; allí las garantías individuales son un hecho consumado; la agricultura no está agobiada como antes con el peso del diezmo; los mayorazgos han sido abolidos; la internación de máquinas e instrumentos que tienen por objeto el cultivo de la tierra es libre. (...) La industria extranjera es llamada, protegida y subvencionada [...hay] en vía de realización tantas mejoras como pueden encontrarse en los estados más civilizados de la vieja Europa" (Pérez Rosales, 1859: 502). La semántica civilizatoria que emplea Pérez Rosales sigue siendo aquella del Estado de lo político, lo técnico y lo económico, con el que Elias caracterizaba el concepto francés e inglés de civilización. Por su parte, la noción de cultura aparece más bien introducida a través de la de *espíritu o carácter nacional*, ambas denominaciones, en todo caso, más cercanas a la idea decimonónica alemana de cultura. Dice Pérez Rosales: "El chileno está dotado más bien de un *espíritu* reflexivo que brillante, salvo algunas excepciones (...) el deseo de instruirse se infiltra de más en más en todas las clases de la sociedad. Por esto se ve que su *carácter* debió experimentar grandes cambios después de la época de su emancipación política; pero la mayor parte

de sus rasgos principales se conservan aún en todo su estado de pureza" (Pérez Rosales, 1859: 223-224–cursivas nuestras).

Esta construcción que Pérez Rosales realiza de las nociones de civilización y cultura, y que constituye el *leitmotiv* de su nacionalismo, ha sido calificada como *idealizada* (Pinedo, 1987). Dos razones pueden encontrarse para ello. Primero, el texto está dirigido con una larga introducción al Presidente Manuel Montt, en la que se destacan sus obras y su contribución hacia la "prosperidad del país". Segundo, el texto original está escrito y publicado en francés como un modo de presentación de Chile en el extranjero. Las modalidades de inclusión/exclusión que se ponen en juego mediante las nociones de civilización y cultura, siguen –como en el caso de Sarmiento y Alberdi– teniendo un sustrato político; siguen orientando la observación en ese campo en una modalidad de primer orden que mueve a la exclusión de lo no civilizado y al reforzamiento de la civilización.

Lastarria, por su parte, fascinado con la revolución americana, indica que "el primer deber del hombre de Estado en América Latina es imitar a Estados Unidos, acelerando, como ellos lo han hecho, los efectos benéficos de las leyes naturales que gobiernan la humanidad" (Lastarria, 1880). El objetivo central que comienza a formularse con claridad en Lastarria es la deconstrucción del pasado colonial, al que se responsabiliza de las dificultades en la fundación de una república liberal: "Necesitamos construir nuestra civilización democrática, y para ello debemos distinguir lo que se ha de destruir de la antigua" (Lastarria (1878),1968: 205). A aquello que se debe destruir de la antigua sociedad, Lastarria –en lo que constituye su aproximación a la noción de cultura– lo designa bajo la idea de *costumbre*: la sumisión frente a la autoridad, la moderación de la rebelión, la limitación democrática. En reemplazo de ellas, esta noción debía ser llenada fundamentalmente con tres atributos que los angloamericanos habían mostrado en su propia revolución de independencia: "Los angloamericanos tenían una manera de vivir profundamente democrática, tenían sobre todo costumbres industriales, intereses mercantiles que elaboraban en aquel pueblo desde mucho tiempo atrás un elemento poderoso de independencia" (Lastarria, 1964: 390). Estas costumbres eran lo que

faltaba para la *civilización de la cultura chilena* y que lo hacía hablar del "escollo insuperable de las costumbres" (392), aquel que emergía de los tres siglos de colonialismo español.

En su impulso por emprender acciones frente al "escollo insuperable de las costumbres", Lastarria funda en 1842 la Sociedad Literaria de Santiago, con el objetivo de ser un foco de ilustración en la sociedad chilena. En su discurso inaugural plantea cómo observa en esa tarea el rol de la literatura, rol que parece acercarlo en varios puntos a la semántica alemana decimonónica del concepto de cultura: "Se dice que la literatura es la *expresión de la sociedad*, porque en efecto es el resorte que revela de una manera la más explícita de las necesidades morales e intelectuales de los pueblos, es el cuadro en que están consignadas las ideas y pasiones, los gustos y opiniones, la religión y las preocupaciones de toda una generación. (...) La literatura, en fin, comprende entre sus cuantiosos materiales, las concepciones elevadas del filósofo y del jurista, las verdades irrecusables del matemático y del historiador, los desahogos de la correspondencia familiar, y los raptos, los éxtasis deliciosos del poeta" (1964: 97). Años después, Lastarria encontraría una denominación general para las consecuencias de estas iteraciones semánticas, al atribuir al movimiento de 1842 "la completa emancipación del espíritu. (...) El espíritu público emancipado comenzó a hacerse librepensador en religión, liberal en política, y romántico, es decir, independiente en literatura" (173). La noción de espíritu –que aparecía también en Pérez Rosales– parece acercar más la descripción de Lastarria al concepto alemán de cultura, como producto y resultado del cultivo del *Geist*. Lastarria conocía a Herder, aunque criticaba su conservadurismo, pero el carácter germanístico de su noción de espíritu puede apoyarse ahí, aunque sin duda ella está cruzada por la semántica civilizatoria francesa predominante y por la idea de progreso: "El progreso intelectual y moral pudo de esta manera tomar vuelo para marchar paralelamente con todos los demás progresos materiales que se producían desde mucho tiempo antes en el orden activo" (172). En este sentido, Lastarria refleja de buen modo la continuidad y diferencia de la semántica americana y europea: la distinción entre un mundo de

acontecimientos político-económicos y un mundo intelectual reflejado en la distinción civilización/cultura de la semántica europea, que se expresa en la iteración americana en la distinción entre progreso moral y progreso material.

Una forma distinta de observar este problema es la de Nicolás Palacios. Más fuertemente que otros, Palacios introduce lo que puede denominarse nacionalismo racial. Probablemente sea en sus escritos donde con mayor claridad se observa la superposición semántica de las ideas de civilización, progreso, cultura y nación en la transición del siglo XIX al XX en Chile. Palacios logra esto mediante el concepto de raza. Para ello se apoya en las investigaciones lingüísticas de Friedrich Max Müller y en el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas* de Arthur de Gobineau, el que adoptó el concepto sánscrito de ario para referir al grupo germánico. Palacios recoge además investigaciones etnológicas alemanas (Bastian) y francesas (Le Bon). Sobre esa base, constituye el concepto de raza chilena como unidad: "Hai una raza particular, distinta a todas las demás del mundo (...) todos sentimos i pensamos de idéntica manera en las cuestiones cardinales, sobre las que se apoyan i giran todas las demás, referentes a la familia o a la patria, a los deberes morales o cívicos: es uno mismo nuestro criterio moral i social" (Palacios (1904),1988: 5). Se puede hablar aquí de un nacionalismo racial emparentado al nacionalismo cultural de Herder, pero sin la idea universalista humanitaria de este último y, por cierto, sin el universalismo civilizatorio.

En la variación semántica introducida por Palacios, el mecanismo civilizatorio preferido en la semántica decimonónica, la inmigración extranjera, es indicado como responsable del deterioro de la raza chilena, de la "decadencia del espíritu de nacionalidad": "Es en realidad el mercader extranjero –por el hecho mismo de la internacionalidad del gran comercio– el que emprende la tarea de minar el sentimiento de nacionalidad que muchas veces contraría sus cálculos mercantiles. (...) El inmigrante mercader no ve una sociedad, un pueblo organizado moral y políticamente en el país en que especula, sólo ve sus riquezas explotables. (...) La idea de nación está reemplazada por ellos por la de territorio más o menos rico, más o menos poblado" (Palacios (1908), 2001:

106). La preservación de la unidad racial-cultural-nacional-avanzada de Chile, que surgía de la selección mestiza de mapuches y germánicos, es el objetivo de esta semántica. Producto de ello incluye en lo chileno al mapuche, al roto, al mestizo, en una unidad que debe quedar a salvo del mundo, que debe excluir al comerciante extranjero, el que representa "la internacionalidad del gran comercio". Inclusión de lo nacional/exclusión de lo extranjero; por razones distintas a las de Palacios, una iteración semántica análoga es la que se produce cuando a inicios del siglo XXI se busca resguardar un sentido de unidad nacional por medio de un concepto de cultura que se enfrenta a la globalización de sistemas, especialmente de las operaciones económicas (véase infra).

## VII. Semántica americana y chilena: siglos XX y XXI

El pensamiento chileno del siglo XX es heredero del gran tema del Centenario, la "cuestión social". Esta fórmula semántica expresaba las consecuencias de los procesos de urbanización del siglo XIX: alcoholismo, prostitución, miseria, insalubridad. Indicaba también la amenaza de fuertes conflictos sociales en ciernes (Subercaseaux, 2004). Alejandro Venegas (de seudónimo Julio Valdés Canje) es quien probablemente indica con más claridad las consecuencias de estos procesos mediante la idea de crisis moral. Interpreta la europeización del país como un barniz con el que "se alcanza a sorprender a los extranjeros de espíritu vulgar, los cuales celebran nuestro progreso, porque ahí encuentran los refinamientos i frivolidades que para muchos constituyen la cultura de los países europeos" (Valdés Canje (1910), 1998: 267). En primer término, se produce aquí un desplazamiento en la valoración de una semántica de la cultura como refinamiento. Si en la semántica asociada a Lastarria esto tenía algún parentesco con la idea alemana de cultivación del espíritu, en Valdés Canje aparece como frivolidad cuando se observa el contexto donde esto tiene lugar: el pueblo en estado deplorable. Dice Valdés Canje: "No a mucha distancia de los teatros, jardines i residencias señoriales, vive el pueblo, es decir, las nueve décimas partes de la población de Chile, sumido en la más espantosa miseria económica, fisiolójica i moral, degenerando rápidamente bajo el influjo del trabajo escesivo, la

mala alimentación, la falta de hábitos de hijiene, la ignorancia estrema i los vicios más groseros" (267). Del mismo modo, el sociólogo chileno Guillermo Viviani expone este problema moral como un derivado directo del sistema económico: "La miseria de las clases populares fomenta el robo, estimula el vicio, arranca a la mujer de su hogar y la lleva a talleres y fábricas donde se corrompe. He aquí como surgen importantes problemas morales. El vicio, organizado en gran escala en nuestros tiempos, es, en gran parte, el producto de nuestra vida económica, o su consecuencia lógica. (...) A primera vista se ve que los problemas sociales son gravísimos problemas morales" (Viviani, 1926: 180-181).

La crisis moral, o el *malestar en la cultura* de comienzos del siglo XX –como lo ha llamado Subercaseaux (2004)–, es la indicación que señala las consecuencias de la especialización con la que habían comenzado a operar los sistemas funcionales y que hacen que el individuo aprenda "lo que le interesa a su oficio i nada más. Por eso se perfecciona en una cosa i en lo demás es ciego, inútil (...) semejante a una pieza de una máquina que sólo sirve en su lugar" (Valdés Canje, 1998: 265). La *crisis moral* de Valdés Canje y de Viviani es el nombre con que se designa la indiferencia funcional frente a la inclusión/exclusión y que se verifica en la alta integración en la inclusión en los rendimientos sistémicos de algunos miembros (opulencia) y una alta integración en la exclusión de los mismos por parte de la mayoría (miseria). Esto es lo que caracteriza a lo que se denomina la cuestión social. Ella es probablemente la primera reflexión en Chile y en América Latina acerca de las consecuencias para las personas de los procesos de diferenciación de sistemas: alta inclusión de pocos, alta exclusión de muchos (cuestión social), alta indiferencia por esa constelación de inclusión/exclusión (crisis moral).

De aquí va a emerger también la distinción desarrollo/subdesarrollo, la que viene paulatinamente a ocupar el espacio semántico de la distinción civilización/barbarie del siglo XIX. Por medio de la distinción desarrollo/subdesarrollo se podía seguir manteniendo la semántica del progreso en el trasfondo y asociarla con la de civilización, para hablar, por ejemplo en América Latina, de naciones o áreas avanzadas y atrasadas en función de su grado de industrialización –y esto incluso hasta fines

del siglo XX (cf. Esteva, 1984; Barros, 2001)– o de su despliegue cultural (véase infra). Al incorporar la semántica del progreso, la distinción desarrollo/subdesarrollo permitía distanciarse de designaciones como barbarie o salvajismo, pues lo que antes era bárbaro ahora se presentaba como subdesarrollado económicamente. Si la distinción civilización/barbarie operaba como exclusión de lo bárbaro, la distinción desarrollo/subdesarrollo opera como *continuum*, es decir, el desarrollo presupone al subdesarrollo como momento.

Desde la descripción sociológica en la que quiero concentrarme ahora, hay dos vertientes que observan la problemática de la incompletitud de modos distintos: una es la *sociología desarrollista*, dominante en el continente en distintos espacios académico-políticos y que crea un instrumental económico nuevo para el análisis de la relación entre América Latina y Europa. Otra es la que podemos denominar la *sociología académica*, de menor presencia pública y probablemente sólo de impacto en aulas y discusiones académicas. Ambas son exponentes de la idea de América Latina como incompletitud, formulada en el primer caso mediante la distinción centro/periferia y en el segundo como "civilizaciones" de distinto nivel de desarrollo.

La sociología desarrollista tiene una trayectoria conocida y tratada en múltiples lugares (Kay, 1975; Larraín, 1989; Machinero y Serra, 2007). Su interés es principalmente económico-estructural; no genera una reflexión específica sobre la semántica cultural en Chile, aunque sin duda se trata de los mejores exponentes de la idea de América Latina como incompletitud, como periferia en el marco de un sistema mundial de intercambio económico y político. Al igual que lo hará la *sociología académica*, no se trata aquí de la ausencia radical de civilización en un mundo bárbaro, pero sí de la semántica de los obstáculos al desarrollo como limitación al despliegue industrializador de América Latina como una copia infeliz de la civilización. Las teorías de la modernización veían estos obstáculos, por ejemplo, en lo que Germani llamaba el *efecto de demostración* que provocaban los países desarrollados en América Latina y que generaba expectativas de consumo o de igualdad democrática que no podían ser satisfechas por las deficientes estructu-

ras económicas o políticas. La asincronía institucional, geográfica, intergrupal y motivacional de los procesos de cambio era responsable de esas deficiencias (Germani, 1969). Superar este problema significaba seguir la vía europea de desarrollo: pasar desde el estado de sociedad dual al de sociedad de masas. Para CEPAL, el obstáculo al desarrollo radicaba en la diferencia en los términos de intercambio, y el modo de resolverlo estaba en la industrialización sustitutiva de importaciones que el Estado nacional debía llevar delante de modo intervencionista y dirigista (Prebisch, 1963). Cumpliendo esa promesa, América Latina dejaba de ser incompletitud. La promesa de las teorías de la dependencia, en tanto, está en los propios ordenamientos de cada país y en las formas de acoplamiento que las clases a nivel nacional construían con el sistema mundial. Superar la dependencia no era sólo un problema estructural, sino también histórico, el del ordenamiento de las relaciones entre clases (Cardoso y Faletto, 1990) o el de la solución de la desnacionalización cultural (Jaguaribe, 1976). Como por cierto lo era también para el marxismo, en el que las leyes del movimiento histórico hacían que el desarrollo y la industrialización fuesen un paso necesario en el camino hacia el socialismo (Marini, 1985). En todos los casos, la vía es una y el esfuerzo radicaba en cómo empujar el carro hacia adelante, persiguiendo a una Europa y a una Norteamérica que inevitablemente se arrancaban de los intentos latinoamericanos por alcanzarla.

La sociología académica, en tanto, genera descripciones que continúan en la senda de las constelaciones semánticas con las que se dotaba de sentido al proceso de diferenciación funcional, cuyas consecuencias se habían dejado ver en el cambio de siglo con la cuestión social. La incompletitud y el cambio de designación de lo bárbaro se pueden observar en un ejemplo cercano a Chile: en los *Apuntes de sociología* del Centro de Estudiantes de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, en 1909. En sesión sobre el análisis comparado de religiones, se lee: "Así, el dios del gaucho nuestro, el dios del inmigrante italiano, es distinto al dios de la gente culta, civilizada. (...) El gaucho cree, por ejemplo, en Nuestra Señora de Luján, al mismo tiempo cree en 'gualiche' y en el daño. (...) Como se ha dicho, esta es la religión de los pueblos atrasados,

no es este el concepto que se tiene en los pueblos civilizados, como ser en Inglaterra, como ser en Alemania, en los Estados Unidos" (1909: 72). No es ya la negación de lo bárbaro: lo bárbaro se acepta y se interpreta ahora como atraso, como "pueblos atrasados", es decir, culturas puestas en una misma línea de desarrollo que los "avanzados", y en la que los primeros son incompletos en relación a los segundos.

La lección descrita busca establecer una jerarquía de creencias en un mismo país (Argentina): se observa la religión de los pueblos atrasados; una escala más arriba, la religión católica, luego la creencia católica sin milagro ni demonio y, en la cima de la escala, la adoración íntima a Dios: "Ahora bien, estos distintos conceptos de la misma religión, en un mismo pueblo y en la misma época, ¿de dónde provienen? Indudablemente de la cultura y de la civilización de las diversas capas sociales" (72-73). Esta misma lógica se aplica al estado, el derecho, la literatura y otras instituciones sociales, "producidas con arreglo a las necesidades de cada época, a la modalidad de cada época" (73). La cultura se observa así de un modo histórico, aunque no necesariamente iterable, pues se introduce la estabilidad de la descripción mediante la noción de época: en la época al menos, la cultura se mantiene como dispositivo para comunicar las diferencias de inclusión/exclusión de personas en lo que se designa como instituciones sociales.

Agustín Venturino, sociólogo chileno, emplea una semántica similar en la década de 1920. Utiliza incluso el concepto de "civilización" para referir a lo que el siglo XIX había llamado barbarie: habla de la "civilización chilenoindiana", de las "civilizaciones primitivas", y agrega paralelamente un elemento nuevo que es fundamental para interpretar el "avance" de estas civilizaciones hacia estadios superiores, la *interdependencia social*, es decir, el contacto continuo entre espacios regionales organizados bajo principios de diferenciación distintos: "La falta de interdependencia social, surgida del aislamiento casi absoluto del continente, de la escasez de población y del desproporcionadísimo territorio, unidas a otras casualidades circunstanciales, tenían contaminadas de paralización, mecanización y prematuro envejecimiento, con todas las angustias y dolores de lo que pudiéndose hacer no se hace, a las civili-

zaciones prehistóricas americanas" (Venturino, 1927: II, 45-46). De ahí deriva Venturino la importancia de la "civilización superior hispánica", que indujo no sólo "la profunda evolución de las sociedades primitivas, sino también la del mundo entero" (1927: II, 41).

Se ven ahí las consecuencias unificadoras de la ficción cultural de la nación chilena. Los chilenoindianos carecerían del dinamismo de la "civilización superior hispánica". Por ello su derrota inapelable, pero de ahí también surge lo que quedará de ellos en la "cultura chilena": "Al presenciar el desenvolvimiento cultural, industrial y comercial que está elevando a Chile y que tan aguda vibración patriótica le infunde, el sociólogo no puede menos que preguntarse qué quedará en lo futuro de la civilización chilenoindiana. Seguramente subsistirá la energía, el valor, la inteligencia que es la savia de la raza; el pozo de una tradición heroica" (Venturino, 1927: 455). Interesante es la semántica de Venturino porque en su evaluación de lo mapuche muestra la interpenetración de las semánticas puestas en movimiento en el siglo XIX con una idea de cultura como identidad en el siglo XX: hay distintas *civilizaciones*, con distintos grados de progreso, cuyas características *raciales* aportan al desenvolvimiento cultural y a la *vibración patriótica* (nacionalismo) de Chile. En la descripción que pone en juego Venturino itera toda la semántica decimonónica, así como las innovaciones del siglo XX.

En los años 1930, Ricardo Latcham perfila con mayor claridad un concepto de cultura vinculado a lo nacional, ya no como raza (Palacios), moralidad (Valdés Canje) o civilización (Venturino), sino directamente como cultura chilena, o más bien como incompletitud de ella. Latcham critica el desapego de la aristocracia chilena respecto de Chile y el mundo, y la superficialidad de su "cultura": "El defecto que ésta tiene es su equivocación cultural; su desorientación con respecto a los problemas nacionales y de América; su atraso con relación a las grandes cuestiones contemporáneas" (Latcham (1930), 1969: 315). En conexión con Lastarria, denominó a este modo cultural del aristócrata como siútico: "Esta palabra, que se cultiva en champaña Roederer, cigarros puro Hoyo de Monterrey, langostas y caviar, marca un derrotero de la mentalidad chilena" (318). El derrotero se expresa tanto en la separación de la aristo-

cracia de los temas nacionales, como en la "alta cultura universitaria" o en la "ilustración del clero". Es cultura, como "nostalgia de Londres o París", pero es incompleta como toda nostalgia. De ello Latcham concluye: "Todo está por hacerse en el sentido cultural" (319). Con ello indica ya una preocupación política expresada culturalmente, es decir, la cultura se desplaza con Latcham hacia una semántica de la inclusión política.

Aún hasta los años 1950 la semántica cultural-civilizatoria se mantiene en pie como medida de incompletitud de la sociedad chilena, según se ve en los textos del sociólogo chileno Jorge de la Cuadra: "El avance o la renovación de los pueblos atrasados es muy lento. Al contacto con los pueblos más cultos, suelen tomar las formas externas de la civilización; pero su psiquis primitiva perdura bajo las apariencias" (1957: 103-104). Para Chile, la consecuencia de esto es el "relajamiento acelerado de la moral y la quiebra de los valores espirituales. La marea cada vez más alta de inmoralidad invade por parejo al hogar, la administración pública y la política" (106). De cualquier modo, la noción de cultura en De la Cuadra se expande más allá de la idea de moralidad que caracterizaba la aproximación de Valdés Canje al inicio de siglo. De la Cuadra habla de las transformaciones en los "pueblos de cultura occidental", las que en Chile vendrían caracterizadas por cambios en los estilos de vida de género, mayores libertades en las relaciones íntimas, desplazamiento de la juventud hacia la entretención y distanciamiento de las actividades intelectuales, liberación de las profesiones, mayor complejidad de la vida cotidiana, inclusión de los obreros en "la vida civilizada" y crecimiento de la ciudad en salas de espectáculos, tiendas, cafés (106-107). Al contrario de la formulaciones de Latcham, la semántica de la cultura en De la Cuadra queda despolitizada y adopta la forma de descripción de la totalidad de modos de vida y de artefactos. Este es el modelo antropológico clásico de cultura desde Tylor hasta Malinowski (Mascareño, 2007a).

En los 60, Amanda Labarca diferencia ya con claridad cultura y civilización en la sociología chilena. Su distinción tiene base territorial: en el campo hay cultura, en la ciudad civilización: "¿Por qué las gentes pobres de los campos y los arrabales carecen de una cocina, de una cama individual y sin embargo compran un aparato radio-receptor? En

los primeros casos les ha guiado su afán de dicha inmediata: el porvenir y sus responsabilidades inherentes los tienen sin cuidado. El bienestar producto de nuestros ideales de civilización no les interesa. En el último caso ha actuado también su afán de dicha: el canto, la música, el regocijo que les produce la radio, mayor que la satisfacción de tener una cama propia con sábanas limpias, los ha inducido a trabajar para procurársela. Es decir, no puede tratarse el problema del mejoramiento económico en forma aislada, independiente de factores psicológicos y culturales" (1961: 175). Con ello se perfila una idea propia de las teorías de la modernización que era central en las décadas del 50 al 70: la semántica de los *obstáculos al desarrollo* y que permitiría conectar la teoría económica con la sociológica, especialmente a través de la teoría de la asincronía de Germani (véase supra).

Las descripciones de la fórmula cultural en los últimos treinta años del siglo XX en Chile, se han visto impregnadas de semánticas principalmente políticas y económicas que designan modos de inclusión/exclusión en esos campos. Jorge Larraín (2001: 145-200) identifica cinco versiones: la militar-racial –que resurge en el período dictatorial–, la psicosocial –que en los años 70 plantea dos polos identitarios: la voluntad de ser y la aspiración al orden; la interacción de ellos explicaría la dinámica histórica de Chile–, la versión empresarial postmoderna –que concibe a Chile como "país emprendedor"–, la versión de la cultura popular –como idea de proyecto autónomo de las "clases populares" por oposición a la "cultura oficial"– y la tradicionalista –dentro de las cuales la más relevante es la versión que asocia catolicismo y presencia. Ninguna de ellas llena su idea de identidad cultural sólo con presente, sino también con construcciones históricas ancladas en el pasado, sea como afirmación del presente o como negación del pasado desde un presente distinto. En todas ellas, la construcción cultural parece estar orientada a la regulación de las relaciones de inclusión/exclusión, sea en un espacio político autoritario (versión militar-racial y psicosocial), frente a operaciones económicas autonomizadas (versión empresarial), frente a la exclusión política en un contexto democrático (versión popular), o frente a la individuación radical producto de la autonomización de esferas funcionales (versión tradicional).

Este último caso es de alto interés, pues genera una idea de cultura novedosa que no opera como dispositivo de la comunicación para regular las relaciones de inclusión/exclusión de personas y sistemas funcionales, sino que se constituye para dar cuenta del vínculo entre personas, con independencia de la sociedad. El último gran debate de la sociología chilena puede situarse precisamente en el *milieu* que se expande en esta interpretación. Pedro Morandé y Jorge Larraín han sido sus principales exponentes. En los años 90 dieron un impulso genuinamente académico a la disciplina sociológica en torno a la pregunta de si la cultura latinoamericana constituía un sustrato anclado en las personas constantemente evadido por la creciente modernización –en la versión de Morandé– o si se trataba de una selección histórica de contenido variable sujeto a los vaivenes de las constelaciones hegemónicas que asolaban esta tierra –en la interpretación de Larraín. La versión de Morandé expresaba la elegancia del análisis estructural en el que los múltiples acontecimientos históricos eran modos a la vez de evasión y recreación de un punto cero que otorgaba sentido a la variabilidad cultural tanto por su afirmación como por su negación: el *punto cero* de la síntesis entre las constelaciones simbólicas indígenas y el catolicismo barroco español (Morandé, 1984). Esto era lo que cohesionaba en última instancia a los individuos y que era visible, por ejemplo, en la religiosidad popular o en la familia. Aunque el punto cero era un producto histórico, Jorge Larraín reintroducía la historia en la historia para afirmar que la síntesis variaba como producto de su mismo movimiento y que, por tanto, el sustrato era de tipo móvil y público, lo que no excluía otras formas de autodescripción que emergían en los variados espacios abiertos por múltiples estilos de vida (Larraín, 1996).

La especificación de la versión presencialista vino por cuenta de Carlos Cousiño y Eduardo Valenzuela en los años noventa (1994). Claramente aquí se trata de otro concepto de cultura: su anclaje objetivo es la persona, su dimensión social el encuentro, y su expresión temporal la memoria. Para Cousiño y Valenzuela ni la racionalidad comunicativa en la modalidad habermasiana, ni la operación sistémica en el sentido luhmanniano, alcanzan para dar cuenta del vínculo social. Éste se entiende anterior a la sociedad: "En el caso de la presencia (cultura), ella

se encuentra basada en el primado ontológico de la persona y concibe el encuentro entre una persona y otra como origen de un vínculo prereflexivo. Esta experiencia se encuentra preservada en la temporalidad de la memoria y de la tradición. (...) En esta escala social se sitúan experiencias claves de socialidad como la familia y la amistad, las cuales no pueden ser canceladas por la complejidad de las sociedades" (Cousiño y Valenzuela, 1994: 179). En este caso, la fórmula cultural no vincularía por medio de inclusión/exclusión a individuo y sociedad, en términos de inclusión o exclusión de sistemas funcionales, sino que se constituiría en una constante de la relación entre personas, sin cálculo estratégico.

Al respecto cabría preguntar si la sociedad no ha especificado una constelación simbólica y estructural para el tratamiento de la individualidad. Puesto que los individuos son condición de posibilidad de la comunicación y la contingencia de ella, la recreación de la individualidad se hace necesaria para la recreación de la comunicación en sus distintos ámbitos sistémicos (véase sección IV). Por esto, en la sociedad evoluciona una esfera donde precisamente es el individuo el que importa como tal: el espacio de la intimidad –la familia, la amistad, el amor (Luhmann, 1994). En él, con independencia de la inclusión/exclusión de otras esferas, alter espera encontrar apoyo en ego a su propia visión de mundo: "Si se trata principalmente de dar, el amor significa permitir al otro dar algo por ser él como es" (Luhmann, 1994: 30). Esto se logra principalmente en la familia (aunque también en la amistad), la que bajo múltiples acoplamientos (religiosos, morales, jurídicos, económicos), desarrolla estructuras que probabilizan este encuentro presencial. Si las cosas se observan de este modo, la versión presencialista de la cultura también regularía las relaciones de inclusión/exclusión entre individuo y sociedad, con la diferencia de que mediante esta versión de la fórmula cultural la inclusión que se probabiliza es aquella en las operaciones familiares, precisamente porque otras constelaciones simbólico-estructurales excluyen la comunicación de la individualidad en sus operaciones.

¿Hay una formulación cultural que impregne la autodescripción de Chile en el cambio al siglo XXI? En buena medida, de las posiciones de

Norbert Lechner es posible derivar la semántica de cultura dominante actualmente. Lechner entendió la cultura como ese espacio que se despliega en el entorno de sistemas funcionales como la política, la economía, el derecho. La cultura era el puente que permitiría la integración y que podría dotar a Chile de un sentido de comunidad que la modernización y especialización de sistemas, por sí sola y por sí misma, corroe. Cultura es en este sentido una especie de equivalente conceptual de la noción de *mundo de vida*, pero un mundo de vida algo alejado de la idea habermasiana de valores generalizados que deberían caracterizar a un mundo de vida moderno (Habermas, 1992) y más cercano a la idea schützziana de lo primariamente común y de una aproblemática cotidianeidad (Schütz y Luckmann, 1973). Más aún –y en lo que se revela la orientación finalmente política de esta formulación–, para Lechner es el Estado el que debería recuperar "los sentimientos y afectos de la gente" y "vigorizar la sociabilidad cotidiana", pero paralelamente no tendría que caer en el populismo del pasado, porque ese populismo ensalza la subjetividad, invade al sistema con cultura y ello implica el "peligro de un colapso de la vida social" (Lechner, 1999: 52).

Mucha cultura es un problema, parece decir Lechner. Pero entonces, ¿qué es lo que tiene el eros productivo de la cultura que, por un lado, crearía integración y comunidad y que, por otro, cuando es mucho, se transforma en un tánatos que la destruye? Culturalistamente se podría pensar en esa conocida fórmula cultural: *cualquier exceso hace mal*. Pero los excesos en distintos campos siempre han desarrollado un nombre propio: el exceso se denomina celos en el médium del amor, corrupción en el médium del dinero, fundamentalismo en el médium religioso, ideologización en el médium político, ortodoxia en el médium científico. El exceso de cultura, sin embargo, no tiene nombre propio, sino sólo apodos: siutiquería, esnobismo, manierismo, arribismo, chovinismo. No tiene nombre propio, sin duda porque la cultura –como se ha mostrado en estas páginas– es siempre otra cosa que cultura, es siempre una designación abierta e imprecisa que puede ser llenada con distintos contenidos según las modalidades de inclusión/exclusión puestas en movimiento.

La semántica de la cultura en su íntima relación con la política avisada por Lechner, lo asumió, desde mediados de los años 90, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), a través de sus informes anuales. En este marco, el concepto de cultura es siempre inclusivo, contempla desde artefactos hasta constelaciones simbólicas: "Cultura son las artes, las letras y distintas formas de patrimonio, pero también el conjunto de las otras expresiones mediante las cuales una sociedad moldea y reflexiona su convivencia. (...) Visto así, contempla tanto los modos concretos en que se organiza la convivencia entre las personas como las imágenes e ideas mediante las cuales la sociedad se representa las formas en que convive y quiere convivir. La cultura es pues la práctica y el imaginario de la vida en común" (PNUD, 2002). Como en sus orígenes, cultura parece ser todo aquello que no es naturaleza, una especie de equivalente semántico de la noción de *mundo* como totalidad de lo social (Luhmann, 1971). Es decir, cultura es inclusión total e indiferenciada.

Si la construcción del Estado nacional se dejó llevar por la diferencia civilización/barbarie y el debate de la cuestión social que empapó el Centenario abrió la puerta a la distinción desarrollo/subdesarrollo en el siglo XX, pareciera ser que su equivalente semántico hoy es la distinción globalización/cultura. El mayor referente sociológico de esa descripción sigue siendo el PNUD en su informe del 2002, *Nosotros los chilenos: Un desafío cultural*. En él, la trinidad cultura-civilización-nación sufre una variación: la civilización se cambia por desarrollo, humano en cualquier caso, pero la nación y la cultura permanecen para enfrentar a los sistemas funcionales globales que trascienden las fronteras nacionales: "El desafío de la cultura, en la perspectiva del Bicentenario, consistiría en crear y afianzar un 'proyecto país'. Esto plantea una doble tarea. Por un lado, se ha de generar una visión de país en la cual todos puedan reconocerse como miembros plenos de una comunidad de ciudadanos y como actores eficaces de su desarrollo. Por el otro, hacer posible que las personas, junto con incrementar su libertad individual, puedan ejercer de manera concreta el sentido de 'vivir juntos'" (PNUD, 2002: 18). En esta iteración de la semántica de la cultura, Chile aparece como comunidad, como proyecto político de país, como un Nosotros, con mayúscula,

con fecha de inauguración en los doscientos años. Se construye con ello una poderosa ficción cultural real, cuyo mayor riesgo (se podría decir desde la ficción de la iterabilidad) es que se cumpla.

En los informes PNUD, en términos generales, el concepto de cultura adquiere una posición central, en tanto en ellos se despliega una problemática fundamental del análisis sociológico contemporáneo: la diferenciación funcional de sistemas sociales y la creciente individuación que ella trae consigo (Güell, 2005). A esto se le denominó inicialmente el dilema subjetividad/modernización: modernización de sistemas y subjetivación de la individualidad (PNUD, 1996). La distinción central era de origen habermasiano, pero mientras Habermas (2000) veía, por un lado, al derecho como la instancia llamada a tender un puente de plata entre los individuos procedimentalmente articulados en un mundo de vida comunicativamente organizado, y, por otro, la racionalidad con arreglo a fines de las esferas funcionales autopoiéticamente reguladas de la política y la economía, los informes del PNUD atribuyeron a la cultura la compleja tarea de reconciliar sistema y mundo de vida (PNUD, 2002). La misión de la cultura es, en este contexto, al menos paradójica: debía orientar a los individuos desligados de la comunidad política en un "proyecto de país" en el que la propia política a través del Estado, jugaba un rol central (PNUD, 2002). Con esas distinciones, la inclusión política siguió en el centro de la orientación cultural durante los inicios del siglo XXI.

Entretanto, la esfera pública parece compartir esta hermandad cultura-Estado, así como también la imprecisión de lo que puede entenderse por cultura. Según una editorial de *El Mercurio* del 14 de octubre 2007, cultura es arte, infraestructura, ciudadanía, creatividad escolar, bienes culturales. Es también susceptible de un progreso que se despliega bajo inversión estatal y que, por esa vía, contribuye al crecimiento económico. La cultura tiene organismos de producción, oficiales y no-oficiales, los que la construyen en base a objetivos susceptibles de evaluación y de control de la inversión pública. Sobre bases similares también se ha construido la idea del Bicentenario como punto de inflexión para una "reconstrucción cultural de Chile": "El Bicentenario ofrece una oportu-

nidad única para revisar nuestras historias, valorar las identidades y a partir de esa reflexión, construir colectivamente el país que queremos" (Comisión Bicentenario, 2007). Desde la esfera política, en todo caso, esto se realiza no sin antes haber declarado por Decreto Supremo el deber de *amar a la patria*: "Es deber de todo chileno, especialmente de los jóvenes de este país, soñar, crear, imaginar, innovar y descubrir los nuevos espacios que el país ha comenzado a crear para todos" (Decreto Supremo 176, en Comisión Bicentenario, 2007). La fórmula parece simple: la cultura en Chile también puede crearse e iterar por decreto.

## VIII. La marca de un vacío

Luego de todas estas descripciones, ¿cuál es entonces la cultura chilena? Jorge Larraín ha propuesto que la identidad cultural no es sólo una designación del presente hacia el pasado, sino también una proyección hacia el futuro (2001). Como él mismo lo ha constatado, incluso las formulaciones culturales raciales del siglo XIX se recrean un siglo después con nuevos contenidos, iteran en sus simbolizaciones y descripciones de lo que es la cultura chilena. Entonces la cultura chilena es la transformación de la posibilidad en actualidad: la transformación de los posibles contenidos con que se llena la fórmula en la actualidad de una ficción real que vincula pasado, presente y futuro. En sí misma, la cultura es una designación, un nombre en la comunicación al que siempre se le debe dotar de sentido. Es la marca de un vacío.

Por ello, la pregunta por el ser de la cultura es inconducente. La tarea es más bien describir *cómo es que* la sociedad llega a autodescribirse mediante un determinado concepto de cultura, como en estas páginas lo hemos hecho con la semántica de la cultura chilena. Larraín lo formula de un modo parecido: "En el campo de la cultura, los rasgos culturales raras veces 'son' propios en el sentido de 'puros' u 'originales' y más bien 'llegan a ser' propios en procesos complejos de adaptación" (2001: 272) –de apropiación, diría Subercaseaux (2004). En la perspectiva aquí desarrollada podría decirse que esos rasgos se describen como propios en la descripción cultural, se estabilizan, porque al hacerlo así, se pueden desplegar modalidades de inclusión/exclusión que permiten, por un lado, la participación de individuos en operaciones sistémicas y,

por otro, la regeneración de las constelaciones simbólico-estructurales de esos sistemas.

En este sentido, no es sólo la historia la que hace cambiar las descripciones culturales. La cultura no es sólo un concepto histórico (Luhmann, 1999). Si así fuera, las descripciones culturales quedarían ancladas a un época y no podrían ser recreadas en otro momento de la historia. Se debe reconocer el proceso sociológico que las hace variar históricamente, el proceso que designa el *cómo es que* la sociedad se puede autodescribir por medio de una u otra ficción cultural real. Aquí hemos situado ese proceso en el acoplamiento de individuos y sistemas que se realiza por medio de las opciones y requerimientos de inclusión/exclusión de ambos. Por ello la cultura chilena es una *ficción*, porque no hay nada que *sea* cultural y propiamente chileno, no hay nada necesario en esa descripción, como tampoco hay nada imposible para actualizaciones futuras. Pero por ello también es *real*, porque con esas descripciones iterables, individuos y sistemas estabilizan de múltiples modos su acoplamiento, sus relaciones de inclusión y exclusión que caracterizan a una sociedad moderna.

La propiedad o autenticidad de la chilenidad y de cualquier vivencia es innombrable, y cuando se la nombra se constituye como ficción real con determinados objetivos. En esos casos puede ser recomendable preguntarse quién nombra la unidad de la chilenidad y cuál es su fin. Si efectivamente se aspira a la pluralidad y diversidad del futuro chileno para el Bicentenario o para cuando sea, puede ser recomendable dejar en un segundo plano la ficción cultural de la chilenidad y aprender a convivir con aquel legado de la modernidad que la ficción cultural trata de domesticar: la experiencia de la contingencia, la experiencia de que pertenecemos a un mundo que hoy (por suerte) ofrece muchas más posibilidades que ser chileno.

## Nota

Los materiales históricos sobre Chile y América Latina, así como algunas proposiciones teóricas contenidas en el texto, forman parte del proyecto de investigación Fondecyt n. 1070826. Agradezco a Pedro Güell sus valiosas críticas y comentarios. De los errores y omisiones soy el único responsable.

## Referencias


Alberdi, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Colección Panamericana, Tomo 2. Buenos Aires: Editorial Jackson, 1957.

Barros, Antonio. *Introducción a la economía: Un enfoque estructuralista*. Madrid: Siglo XXI, 2001.

Baecker, Dirk. *Wozu Kultur?* Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2000.

Benedict, Ruth. *El crisantemo y la espada*. Madrid: Alianza, 2003.

Benton, Lauren. *Law and Colonial Cultures. Legal Regimes in World History, 1400-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Cardoso, Fernando Henrique y Faletto, Enzo. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI, 1990.

Centro de Estudiantes de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. *Apuntes sociológicos*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1909.

Chernilo, Daniel. *A Social Theory of the Nation State*. London: Routledge, 2007.

Chernilo, Daniel y Mascareño, Aldo. "Universalismo, particularismo y sociedad mundial: Obstáculos y perspectivas de la sociología latinoamericana". En *Persona y Sociedad*, vol. XIX, n. 3, 2005, pp. 17-45.

Clifford, James. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1995.

Comisión Bicentenario. *Objetivos. 2007*. En www.bicentenario.gov.cl/inicio/objetivo.php

Costa, Sergio. "Desprovincializando a sociologia. A contribução pos-colonial". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol 21, n. 60, 2006, pp. 117-134.

Cousiño, Carlos y Valenzuela, Eduardo. *Politización y monetarización en América Latina*. Santiago de Chile: Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontifica Universidad Católica de Chile, 1994.

De la Cuadra, Jorge. *Prolegómenos a la sociología y bosquejo de la evolución de Chile desde 1920*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica, 1957.

Derrida, Jacques. "Firma, acontecimiento, contexto". En *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989a, pp. 347-372.

Derrida, Jacques. "La différance". En *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989b, pp. 37-62.

Derrida, Jacques. “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”. En *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989c, pp. 383-401.

Derrida, Jacques. *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicancias conceptuales*. Barcelona: Proyecto A, 1997.

Derrida, Jacques. *De la gramatología*. México: Siglo XXI, 2003.

Dockendorff, Cecilia. “Evolución de la cultura: La deriva semántica del cambio estructural”. *Persona y Sociedad*, vol. XX, n. 1, 2006, pp. 45-74.

*El Mercurio*. “Presupuesto para cultura”, página editorial, domingo 14 de octubre, 2007.

Elias, Norbert. *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Elias, Norbert. *Über den Prozeß der Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

Esposito, Elena. *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 2006.

Esteva, Claudio. *Antropología industrial*. Barcelona: Anthropos, 1984.

Germani, Gino. *Política y sociedad en una época en transición*. Buenos Aires: Paidós, 1969.

Geuss, Raymond. “Kultur, Bildung, Geist”. *History and Theory*, vol. 35, n. 2, 1996, pp. 151-164.

Gombrich, Ernst. *Breve historia de la cultura*. Barcelona: Península, 2004.

Güell, Pedro. “Los informes de desarrollo humano en Chile: Su aporte a la reflexión sociológica”. *Persona y Sociedad*, vol. XIX, n. 3, 2005, pp. 199-212.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1992.

Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 2000.

Habermas, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.

Hahn, Alois. “Ist Kultur ein Medium?”. En Günter Burkart y Gunter Runkel, eds. *Luhmann und die Kulturtheorien*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.

Herder, Johann-Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* 1784. En www. odysseetheater.com/goethe/herder/ideen.htm (noviembre 2007).

Herskovits, Melville. *Acculturation: The Study of Culture Contact*. Gloucester: P. Smith, 1958.

Jaguaribe, Helio. *Crises e alternativas da América Latina*. Sao Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

Kay, Cristobal. *Latin American Development*. London: Open University Books, 1975.

Kluckhohn, Klyde. *Antropología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

Kuper, Adam. *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós, 2001.

Labarca, Amanda. "Cultura popular y desarrollo económico". En *Diez años de sociología chilena*. Santiago de Chile: Publicaciones de la Sociedad Chilena de Sociología, 1961, pp.169-177.

Larraín, Jorge. *Theories of Development. Capitalism, Colonialism and Dependency*. Cambridge: Polity Press, 1989.

Larraín, Jorge. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1996.

Larraín, Jorge. *Identidad chilena*. Santiago de Chile: LOM, 2001.

Larraín, Jorge. *Identidad y modernidad en América Latina*. México: Océano, 2004.

Lastarria, José Victorino. "Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile". En Abelardo Villegas, comp. *Antología del pensamiento social y político de América Latina*. Washington D.C.: Unión Panamericana, 1964, pp. 386-406.

Lastarria, José Victorino. *Recuerdos literarios*. Santiago de Chile: Zig Zag, 1968.

Latcham, Ricardo. *Páginas escogidas*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1969.

Lechner, Norbert. "El estado en el contexto de la modernidad". En Lechner, Millán, René y Valdés, Francisco, coords. *Reforma del estado y coordinación social*. México: Plaza y Valdés, 1991, p. 52.

Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968.

Linton, Ralph. *Culture and Personality*. New York: Viking Fund, 1949.

Luhmann, Niklas. "Sinn als Grundbegriff der Soziologie". En Habermas, Jürgen y Luhmann, Niklas. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971, pp. 25-100.

Luhmann, Niklas. *El sistema social. Lineamientos para una teoría general*. México: Universidad Iberoamericana, Alianza, 1991.

Luhmann, Niklas. *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

Luhmann, Niklas. "Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert". En *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 1*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998, pp. 72-161.

Luhmann, Niklas. "Kultur als historischer Begriff". En Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 4*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999, pp. 31-54.

Luhmann, Niklas. *El arte de la sociedad*. México: Herder, Universidad Iberoamericana, 2005a.

Luhmann, Niklas. "Identität–was oder wie?". En *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag, 2005b, pp.15-30.

Luhmann, Niklas. "Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien". En *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Wiesbaden: VS Verlag, 2005c, pp. 212-240.

Luhmann, Niklas. "Inklusion und Exklusion". En *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Wiesbaden: VS Verlag, 2005d, pp. 226-251.

Luhmann, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. México: Herder, Universidad Iberoamericana, 2007.

Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1989.

Machinea, José Luis y Serra, Narcís, eds. *Visiones del desarrollo en América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL, 2007.

Malthus, Thomas. *An Essay on the Principle of Population*. London: John Murria, 1826.

Marini, Ruy Mauro. *Subdesarrollo y revolución*. México: Siglo XXI, 1985.

Mascareño, Aldo. "La ironía de la educación en América Latina". *Nueva Sociedad*, n. 165, 2000, pp. 109-120.

Mascareño, Aldo. "Sociología de la cultura. La deconstrucción de lo mapuche". *Estudios Públicos*, n. 105, 2007a, pp. 61-112.

Mascareño, Aldo. "La cultura de las teorías de la cultura. Réplica al comentario de Jorge Larraín". *Estudios Públicos*, n. 107, 2007b, pp. 205-212.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco. *El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2006.

Montaigne, Michel de. *Ensayos completos*. Vol. I. Barcelona: Editorial Iberia, 1968.

Moore, Barrington. *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*. Barcelona: Península, 2002.

Morandé, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina*. Madrid: Encuentro, 1984.

Palacios, Nicolás. *Raza chilena*. Santa Cruz: Ediciones Colchagua, 1988.

Palacios, Nicolás. "Decadencia del espíritu de nacionalidad". En Cristián Gazmuri, ed. *El Chile del centenario, los ensayistas de la crisis*. Santiago de Chile: Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2001.

Pavel, Thomas. *Fictional Worlds*. Cambridge y London: Cambridge University Press, 1986.

Parsons, Talcott. *La estructura de la acción social*. Madrid: Guadarrama, 1968.

Pérez Rosales, Vicente. *Ensayo sobre Chile*. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril, 1859.

Pinedo, Javier. "Visión de Chile en Vicente Pérez-Rosales". *Estudios Latinoamericanos*, n. 1, El pensamiento en Chile 1830-1910, 1987, pp. 57-84.

PNUD. *Nosotros los chilenos: un desafío cultural. Informe 2002*. Santiago de Chile: LOM, 2002.

Prebisch, Raúl. *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

Pufendorf, Samuel. *On the Duty of Man and Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Reckwitz, Andreas. *Die Transformationen der Kulturtheorien*. Weilerswist: Velbrück Verlag, 2000.

Ronen, Ruth. *Possible Worlds*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Samson, George. *A History of Japan*. Stanford: Stanford University Press, 1963.

Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo*. Buenos Aires: Editorial Jackson, 1945.

Schaeffer, Jean-Marie. *¿Por qué la ficción?* Toledo: Lengua de Trapo, 2002.

Schneider, David. "The Power of Culture: Notes on Some Aspects of Gay and Lesbian

Kinship in America Today". *Cultural Anthropology*, 12 (2), 1997, pp. 270-274.

Schmidt, Royal. "Cultural Nationalism in Herder". *Journal of the History of Ideas*, vol. 17, n. 3, 1956, pp. 407-417.

Schütz, Alfred y Luckmann, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

Spencer, Herbert. *The Study of Sociology*. London: Henry S. King and Co., 1873

Spencer-Brown, George. *Laws of Form*. New York: E.P. Dutton, 1979.

Stichweh, Rudolf. *Inclusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: Transcript, 2005.

Subercaseaux, Bernardo. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile*, Tomo III. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2004.

Tylor, Edward Burnett. *Primitive Culture*, Vol. 1. London: John Murray, 1871.

Valdés Canje, Julio. *Sinceridad. Chile íntimo en 1910*. Santiago: CESOC, 1998.

Venturino, Agustín. *Sociología primitiva chileindiana. La conquista de América y la guerra secular austral*, Tomo II. Barcelona: Editorial Cervantes, 1927.

Verdugo, Fernando. *Relectura de la salvación cristiana en Juan Luis Segundo*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2003.

Viviani, Guillermo. *Sociología chilena. Nuestro problema social*. Santiago de Chile: Editorial Nacimiento, 1926.